

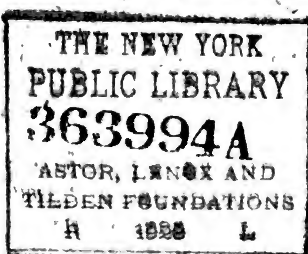
Anno

Dr. Christoph Friedrich Ammon's,
Consistorialraths und Professors der Theologie, auch ersten Universitätspredigers,

Inbegriff der evangelischen Glaubenslehre.

Nach dem lateinischen,
zu akademischen Vorlesungen bestimmten Lehrbuche
von dem Verfasser selbst bearbeitet.

Göttingen
bei Heinrich Dieterich.
1805.



Seinem verehrungswürdigen

Gönner und Freunde,

dem königlichen

Herrn geheimen Legationsrath

Nagler

in Berlin

mit den

frohen Empfindungen

der innigsten

Dankbarkeit, Ehrerbietun

und Zuversicht

gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede
zur deutschen Ausgabe.

Als ich mich vor beinahe zwei Jahren mit einer neuen Bearbeitung der Glaubenslehre nach den Grundsätzen der Schrift und unserer evangelischen Kirche beschäftigte, wählte ich die lateinische Sprache nicht nur deßwegen, weil sie dem Verfasser eines akademischen Lehrbuches die so wünschenswerthe Kürze sehr erleichtert; sondern auch darum, weil ich das Meinige dazu beizutragen wünschte, daß unsere jungen Theologen, die als künftige Schriftausleger, Geschichtforscher und Religionsphilosophen der alten Literatur gar nicht entbehren können, unter Allen die letzten seyn mögten, die sich von einer gründlichen, allein zur wahren Wissenschaft führenden Gelehrsamkeit zu entfernen suchen. Es war inzwischen kaum meiner Schrift das Glück zu Theil geworden, daß mehrere berühmte und ausgezeichnete Gottesgelehrte sie zur Grundlage ihrer Vorlesungen tauglich fanden, als dem Verleger von mehreren Seiten schon der Antrag geschah, ihre Gemeinnützigkeit, wie man glaubte, durch

eine deutsche Uebersetzung zu befördern und ihren Inhalt auch zur Kenntniß solcher Leser zu bringen, die sich mit dem Originale nicht befassen würden. Da ich im Laufe meiner eigenen Vorträge über diesen Inbegriff nicht nur in dem Texte manchen bedeutenden Druckfehler entdeckt *), sondern auch die Literatur ergänzt und mehrere Verbesserungen beigeschrieben hatte; so konnte es weder mir, noch dem Verleger gleichgültig seyn, einer Verdeutschung entgegen zu sehen, die, wenn sie auch noch so treu gewesen wäre, doch der erforderlichen Berichtigungen und Zusätze hätte entbehren müssen. In diesen Verhältnissen mußte ich mich schon selbst entschließen, dieses kleine Geschäft zu übernehmen, und das Undankbare einer wörtlichen Uebertragung durch eine freie Bearbeitung, so wie durch einzelne Einschaltungen, Winke und Erinnerungen möglichst zu vergüten. Bei der gedrungenen Kürze, die ich für die wesentliche Eigenschaft eines guten Lehrbuches halte, durfte zwar an eine ausführlichere Entwickelung einzelner, vielleicht jetzt noch dunkel scheinender, Stellen nicht gedacht werden; aber zuletzt hatte sich doch die Zahl der kleinen Notizen und Zusätze so sehr gehäuft, daß die am Ende der Urschrift

*) So muß, um nur zwei Beispiele anzuführen, S. 243: Z. 15. das Wort *non* nach nullo gestrichen, und S. 249. Z. 8. apud inferos für *et inferis* gelesen werden.

vorkommende, Anfängern gewiß nicht unnütze Uebersicht der in dem ganzen Lehrbuche angeführten Schriftsteller weggelassen werden mußte, um den Preis der Uebersetzung nicht zu erhöhen. Darf ich einigen zu meiner Kenntniß gekommenen Urtheilen trauen, so hat man bereits an dem lateinischen Lehrbuche eine vollständigere Literatur vermißt; man hat es getadelt, daß Gelehrte aus den älteren und neueren Zeiten sich unter dem Texte in einer Nachbarschaft erblicken, über die sie erstaunen mögten; und daß bei der Haltung des Ganzen auf die Ideen und Formen der neuesten Philosophie nicht die gehörige Rücksicht genommen sei. Ich weiß nicht, ob man hiebei die Entschuldigung wird gelten lassen, daß es mir nicht um Vollständigkeit, sondern um Zweckmäßigkeit der Citaten zu thun gewesen ist; daß ich, bis auf äußerst wenige Ausnahmen, nur Schriftsteller angeführt habe, die von mir gelesen und geprüft worden sind; und daß jeder Leser, der auf die angeführten Quellen zurückgehen will, in ihnen immer eine Beziehung auf das finden wird, was in den Paragraphen nur mit wenig Worten angedeutet wurde. Aber das wird mir zu erklären erlaubt seyn, was auch ein, sonst überall von mir geschätzter, Gelehrter von meinem Hange zum Idealismus wissen will, daß ich mich auf dem Gebiete der Metaphysik hinlänglich orientirt zu haben glaube, um gegen jede unzeitige Verachtung der Ge-

schichte, Erfahrung und Analogie gesichert zu bleiben, und an einzelnen philosophisch scheinenden Formeln und Systemen die Kraft zu überzeugen und zu überreden *) gehörig unterscheiden zu können. Die Wahrheit, welcher der menschliche Geist fähig ist, bleibt zwar immer ein schönes Bild der ewigen Urwahrheit **), wie wir sie in dem göttlichen Verstande denken und in der unabänderlichen Ordnung der Schöpfung finden; aber unser Denken allein ist, nach meiner Ueberzeugung, nicht vermögend, durch die bloße Kraft unseres Vorstellungsvermögens ein wirkliches Seyn zu erzeugen, wenn ihm nicht die Erfahrung, der Glaube, oder doch die Thatkraft unseres Wollens und Handelns zur Seite geht; und dieser Idealismus allein ist der meinige.

Göttingen, am 31. August 1804.

*) J'ai remarqué, que rien ne *persuade* tant des gens, qui ont peu de sens, que ce, qu'ils n'entendent pas. *Memoires* du Cardinal *de Retz* l. III.

**) Meine Abhandlung von dem Princip der Wahrheit als höchstem Sittengesetze, 2te Abtheil. Göttingen 1804. S. 23 f.

Vorrede
zur lateinischen Ausgabe.

Da ich leicht voraussehe, daß dieser Inbegriff der evangelischen Glaubenslehre nach den Grundsätzen der Schrift, der Vernunft und unserer Kirche, namentlich nach der Erscheinung der ausgezeichneten Lehrbücher von **Döderlein, Morus, Eckermann, Henke** und Anderen, hie und da für überflüssig und entbehrlich gehalten werden mögte [1]); so dürfte es nicht unnöthig seyn, einige Bemerkungen theils über das Verhältniß der reinen Vernunfttheologie zur positiven, theils über die Nothwendigkeit, eine weise Verbindung beider auch in unseren Tagen zu unterhalten, einer kurzen Ansicht der Methode dieses Lehrbuches voranzuschicken.

1) Auch vielleicht nach der Bekanntmachung meines eigenen Entwurfes einer wissenschaftlich = praktischen Theologie. Göttingen 1797. in 8. Ich hoffe inzwischen, daß die letzte Bedenklichkeit von selbst verschwinden wird, sobald man die ganz verschiedene Anlage und Bearbeitung beider Schriften ins Auge fassen will.

Daß man die christliche Theologie in soferne eine positive nenne, als sie nicht aus Vernunftideen, oder eigenen Betrachtungen, sondern aus unseren heiligen, für göttlich gehaltenen Büchern nach dem Sinne einer grammatischen Erklärung und nach dem Urtheile einer vorsichtigen und bescheidenen Philosophie fließt, ist keinem Zweifel unterworfen. Sobald hingegen die Natur und das Wesen des Positiven genauer entwickelt und bestimmt werden soll, theilen sich die Gotteslehrer in mehrere Partheien. Es hat nemlich keinesweges an gelehrten und verdienstvollen Männern gefehlt, die, dem alten Sprachgebrauche [2]) des Wortes gemäß, die in unseren heiligen Schriften vorkommenden Religionslehren deßwegen positiv genannt wissen wollten, weil Gott, der zu diesem Zwecke auch andere Mittel hätte wählen können, die natürliche und unveränderliche Religion durch die Vorschrift einer willkührlichen Verehrung vervollkommnet, ausgebildet und dadurch dem Menschengeschlechte Gelegenheit gegeben habe, sich in der Frömmigkeit zu üben und eine größere Reihe wichtiger Pflichten

2) Nach einer Stelle des Gellius (att. Nächte X, 4.) nemlich steht das Positive oder Gesezte dem Natürlichen gegenüber und nähert sich der Bedeutung des Willkührlichen.

zu erfüllen [3]). Diese Ansicht der Sache ist nicht nur durchaus anthropomorphisch, weil Willkühr, oder das Vermögen, zwischen Sinnlichkeit und Vernunft zu wählen, nicht ohne Täuschung auf das höchste Wesen übergetragen werden darf, dessen reinste Selbstthätigkeit und Freiheit mit der höchsten Unveränderlichkeit der Vernunft und Weisheit zusammenfällt [4]); sondern sie führt auch nothwendig zur Verläugnung alles Denkens und zur Verdienstlosigkeit eines blinden Glaubens und Handelns. Andere Gelehrte glaubten daher das wesentliche Merkmal des Positiven in der Abhängigkeit einer Religionsverfassung von der äußeren Willkühr des Gesetzgebers zu finden. Aber offenbar ist auch dieser Begriff nur aus dem Gebiete der Rechtswissenschaft und Staatskunde entlehnt, wo bei den localen Bedürfnissen der Provinzen, und zuweilen auch bei den Launen, oder mangelhaften Einsichten der Gesetzgeber Statuten unvermeidlich sind, welchen man nur durch das Gewicht der Staatsgewalt einen gewissen

3) So der sel. Ernesti in seiner Vertheidigung der Willkühr Gottes in der Anordnung einer neuen Religion (opusc. theolog. S. 195 f.): vergl. des verewigten Morus lateinischen Commentar über seine Dogmatik, herausgegeben von Hempel. Th. I. S. 30.

4) Joh. IV, 23 f. Röm. XII, 1 f. 1 Petr. II, 5.

äußeren Gehorsam sichern kann. Ein Rechtslehrer, dessen positives Lehrgebäude durch die besseren Grundsätze der Zeit erschüttert, oder durch eine Revolution zertrümmert wird, darf zwar auf den Namen eines Philosophen keinen Anspruch machen; aber er ist doch als ein, sich oft nur leidend verhaltender, Theil der alten Staatsmaschine gegen die Schmach des Irrthums der Regel nach gesichert; und da auf seinem Gebiete die Autoritäten häufiger, als die Gründe wechseln, so wird er sich bald durch das Ansehen eines neuen Regenten zu vertheidigen und zu schützen wissen. Nicht so der Theologe und Religionslehrer; er beschäftigt sich mit der Bildung und Veredlung des inneren Menschen durch Wahrheiten, welche ewig und unveränderlich sind, wie Gott und seine geistige Natur; das Gewissen seiner Brüder, welches er aufklären und anregen soll, kann zwar durch Irrthümer der Autorität eine Zeitlang verblendet, aber nicht beruhigt und sicher geleitet werden; und er ist ein verächtlicher Menschendiener und seines großen Amtes unwürdig, wenn er ein anderes Wort als göttlich lehrt und vorträgt, als das, welches ewig und unveränderlich ist [5]). Es scheint daher richtiger zu seyn, das Reinpositive der Religionsverfassungen, Gesetze

5) Joh. VII. 17. Röm. II, 12-15. XII, 1 f. 1 Thess. IV, 9. V, 21.

und Strafen nicht sowohl in dem Widerstreite desselben mit der Natur und Vernunft, als vielmehr in dem Besonderen und Einzelnen zu suchen, was im Laufe der Geschichte und Erfahrung zu den allgemeinen Ideen und Regeln der Vernunft hinzukommt [6]. Besäße nemlich der menschliche Geist einen so hohen Grad von Kraft und Selbstthätigkeit, daß er durch bloßes Denken auch immer ein Seyn bewirken könnte; so würde er bei dieser schöpferischen Energie allerdings einer äußeren Beihülfe zur sittlichen Vollkommenheit gar nicht bedürfen. Allein da er sich aus dem Schooße der Erfahrung und Wahrnehmung erst zur Vernunft heranbildet; so muß er fremde Erfahrungen und fremdes Ansehen zu Hülfe nehmen, wenn er zu einer reinen Erkenntniß religiöser Wahrheit, als dem sittlichen Vorbilde seiner Handlungen gelangen will. Nach diesen Grundsätzen würde man eine in der Geschichte vorhandene wahre positive Theologie und Religionsverfassung als eine besondere Anstalt der göttlichen Vorsehung betrachten können, wodurch einem, oder dem anderen Theile des menschlichen Geschlechtes diejenigen Religionswahrheiten, die es durch Ver-

6) So nennt schon Aristoteles die Naturgesetze gemeine oder allgemeine, und setzt ihnen die eigenen, oder positiven einzelner Völker gegenüber: Rhetorik B. I. K. 13.

nunft und eigenes Nachdenken noch nicht selbst gefunden hat, im Namen Gottes durch weise und ausgezeichnete Menschen mitgetheilt und durch wichtige Thatsachen bekräftigt werden. Eine Gotteslehre also, die nicht durch menschliche Willkühr, sondern durch göttliche Veranstaltung gesezt oder bekannt gemacht seyn soll, würde zuerst den allgemeinen Lehren der Natur- oder Vernunfttheologie vollkommen entsprechen und mit ihnen in derselben Verbindung stehen müssen, wie die Rechtsgeseße eines gebildeten Staates auf dem Rechte der Natur ruhen, welches ihnen zum Maaßstabe und zur höchsten Richtschnur dienen soll. Sie würde aber auch die in ihr enthaltenen, wahrhaft göttlichen Vorschriften, als Aussprüche der Gottheit kund thun müssen, weil diejenigen, die sie zuerst entdeckten, nicht allein durch eigenes Nachdenken, oder durch bloßen Zufall, sondern, wie sie der innigste Glaube belehrt [7]), durch die Veranstaltung Gottes selbst zur Kenntniß derselben gekommen sind. Endlich würde sie noch, da die Veränderungen der Sinnenwelt immer mit der moralischen in einer gewissen Verbindung stehen, wichtige Thatsachen und ausgezeichnete Beispiele enthalten müssen, die das Ansehen ihrer ersten Lehrer unterstüzen, dem Ver-

7) S. meine religiöse Moral §. 78.

stande durch Bilder zu Hülfe kommen, und, bis das Vernunftvermögen des jüngeren Geschlechtes sich entwickelt hat, seine Einbildungskraft in das Interesse der Religion ziehen können. Wie man auch über diese Entwickelung des Begriffes positiv denken mag, so ist doch so viel unläugbar, daß er wenigstens auf die Quellen der christlichen Religion sehr wohl angewendet werden kann. Hier finden wir beinahe alle Vernunftwahrheiten der natürlichen Theologie; ein Sänger des alten Bundes erinnert, das wahre Wort Jehovah's stehe unveränderlich am Himmel fest; der Stifter des Christenthums lehrt, seine Worte seien unvergänglich, wie der ewige Wille Gottes in der moralischen Ordnung und Natur der Dinge; und Paulus selbst trägt kein Bedenken, den Geist des Evangelium in den Herzen seiner glaubigen Bekenner zu suchen. Hier werden ferner die wesentlichsten Religionslehren als Rathschlüsse und Gebote Gottes vorgetragen und den Menschen in seinem Namen empfohlen. Und was die Hauptsache ist, sie hängen mit den Thatsachen und Schicksalen der edlen Männer, die sich eines himmlischen Einflusses erfreuen wollen, so genau zusammen, daß sie auch Einbildungskraft und Gefühle ihrer Verehrer ergreifen und selbst den Schwachen den Trost und die Wahrheiten des Himmels versinnlichen können.

Ist diese Ansicht gegründet, so wird es wohl von selbst deutlich, daß man das Studium der positiven Theologie des Christenthums auch in unseren Tagen nicht verachten, sondern es vielmehr empfehlen und gegen die unruhige Thätigkeit einseitiger Dialektiker oder Vernünftler in Schutz nehmen müsse. Wenigstens wird jeder gewissenhafte Lehrer des Evangelium diese Pflicht schon deßwegen mit Freuden erfüllen, weil ihm der Geist und Inhalt desselben einen Schatz der treflichsten, fruchtbarsten und eindringendsten Religionswahrheiten darbietet, die auch jetzt noch auf die Herzen unverdorbener Menschen weit sicherer und nachdrücklicher wirken, als viele hohle, sophistische, mit großer Anmaßung vorgetragene, und doch in kurzer Zeit wieder verschwindende Systeme der Scheinvernunft, die den religiösen Glauben, auch wohl selbst bei Predigern und Volkslehrern, geschwächt und entnervt, die zuversichtliche Erwartung eines künftigen Lebens untergraben, die Sittenlehre durch überspannte Grundsätze aus dem Leben in die Schulen verwiesen und zum Verfalle der öffentlichen Gottesverehrung nicht wenig beigetragen haben. Das fordert auch die intellectuelle Beschaffenheit und Bildung derjenigen, die durch praktische Religionslehren zur Weisheit im öffentlichen und häuslichen Leben ermuntert werden sollen, und welchen

es nicht um tiefsinnige Beweise und abgezogene Spitzfindigkeiten, sondern darum zu thun ist, daß sie durch das Ansehen göttlicher Gesetze gerührt, von Bildern, Thatsachen und ausgezeichneten Tugenden einzelner großer Männer zu allgemeinen und reinen Begriffen fortgeführt, und, mit Hintansetzung von Zweifeln, die über ihre Fassungskraft weit hinausgehen, in die Grenzen eines einfachen und praktischen Glaubens hineingeleitet werden sollen. Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß dieses nicht minder die öffentliche Verfassung der christlichen Kirche und ihrer einzelnen Particulargesellschaften heischt, die einmal an das Ansehen unserer heiligen Bücher gebunden und an allgemeine Gesetze zum Besten der Gemeinden geknüpft ist; eine Verfassung, welche, namentlich in unserer Kirche, dem Gewissen zwar vollkommene Freiheit gestattet, aber zugleich auch heilsame Verordnungen enthält, die es den Schwärmern und Afterphilosophen unmöglich machen, ihre Träumereien zu verbreiten, die Grundsäulen des öffentlichen, von dem Worte Gottes nach der Einsicht der hellsten und aufgeklärtesten Gotteslehrer geleiteten, Glaubens zu erschüttern, und dafür nach Willkühr den Saamen des Wahns, des Aberglaubens und der Täuschung auszustreuen. Denn so wenig man es, nach dem lauten Zeugnisse der ganzen Geschichte der christlichen Kirche, läugnen kann, oder darf,

daß das einmal herrschende und von der kirchlichen Gesellschaft angenommene Glaubensbekenntniß, der wachsenden Einsicht und dem Bedürfnisse des Zeitalters gemäß, beständig verbessert und ausgebildet worden ist [8]); und so gerecht eben daher die Hofnung bleibt, daß man in diesem heilsamen Geschäfte auch für die Zukunft fortfahren, und den Stillstand der öffentlichen Religion als ein Zeichen der Gleichgültigkeit, oder des Rückfalls betrachten wird; so ist doch einleuchtend, daß es, mehr oder minder, immer von der Geschichte des Erlösers, von den Grundlehren des apostolischen Zeitalters, von dem Ansehen der älteren und neueren Reformatoren abhängen, und sich folglich auch in der Gestalt und Form eines positiven Glaubenssystems erhalten müsse.

Nach der vollen Ueberzeugung von der Wahrheit und Richtigkeit dieser Grundsätze ist der folgende Inbegriff unserer evangelischen Glaubenslehre entworfen, den ich hier meinen Lesern überreiche. Ich habe mir es hiebei zur Pflicht gemacht, bei jedem einzelnen Lehrsatze

8) M. Reformationspredigt: Wozu uns die Bemerkung auffordern muß, daß die Christen ihren Religionsglauben so oft verbessert haben? in den Predigten zur Beförderung eines moralischen Christenthums. Erlangen 1802. Bd. III. S. 225 f.

immer zuerst von den Ideen der Bibel auszugehen, die Beweisstellen chronologisch zu verzeichnen und zugleich die Resultate zu benützen, zu welchen uns die biblische Theologie und die gründliche und vorurtheilsfreie Exegese unserer besten Schriftforscher verholfen hat, so kurz auch oft der Sinn derselben gefaßt, oder nur angedeutet werden konnte. Unmittelbar auf sie ließ ich die Bestimmung dieser Sätze nach unseren symbolischen Büchern, deren Kenntniß kein gründlicher Lehrer unserer Kirche, wäre es auch nur in historischer Rücksicht, entbehren kann, und zugleich die Ansichten eines Luther, Melanchthon, Chemnitz, Calov, Quenstedt, Hollaz und anderer Gotteslehrer folgen, die man sonst durch den Beinamen der Rechtglaubigen zu ehren suchte. Zuletzt glaubte ich mit Rücksicht auf die Verdienste und Belehrungen der hellsten und unbefangensten Theologen der nächstvorigen und jetzigen Zeit, mit einer bescheidenen und den Bedürfnissen des laufenden Zeitalters entsprechenden Kritik der älteren Vorstellungen, zuweilen vielleicht mit einer zu weit getriebenen Schonung, eintreten zu dürfen. Denn ob man gleich bei der Vorbereitung künftiger Religionslehrer dahin vorzüglich zu sehen hat, daß sie die allgemeine und öffentliche Bildung ihrer Gemeinden zu betreiben im Stande seien; so müssen sie doch von der anderen Seite auch darauf aufmerksam

gemacht werden, daß sie nicht die, durch alle Jahrhunderte verschiedene, Lehrart mit der beglückenden Lehre des Evangelium selbst verwechseln, Bilder, Tropen und Vergleichungen mit der reinen Wahrheit vermengen, an der Härte einzelner kirchlichen Ausdrücke oder Formeln Anstoß nehmen, und diejenigen Lehren schon jetzt im Stillen verspotten mögen, die sie bald öffentlich vortragen und einschärfen sollen. Denn in der That, nichts müßte besonders in unseren Tagen der Kirche nachtheiliger und gefährlicher seyn, als das traurige Loos, Lehrer und Prediger in ihrem Schooße zu nähren, die den Geist des Evangelium entweder nicht kennen, oder die Religion Jesu heimlich verhöhnen, und eben daher die Wahrheiten des Himmels nicht aus der Fülle eigener Ueberzeugung, sondern aus Gewohnheit und Eigennutz, als besoldete Organe des Staates und ihrer Gemeinden, ohne Kraft, Theilnahme und Nachdruck wiederholen und verkündigen würden. Diesem unwürdigen und verderblichen Doppelsinne kann nur dadurch vorgebeugt werden, daß akademische Lehrer, ihrem Berufe und ihrer Pflicht gemäß, und nach der ihnen ganz vorzüglich zustehenden Freiheit, unabhängig von äußeren Symbolen, die nur Männer ihres Gleichen zunächst für ihre Zeitgenossen entwarfen, auf den von dem Erlöser selbst gebahnten Weg einlenken und sich erinnern, wie der erhabene

Stifter unserer Religion selbst schon verschiedene Lehrarten wählte, wie er anders das Volk, anders seine Schüler und Vertraute bildete, und wie er in dem engeren Kreise der letzteren über seine Verbindung mit dem Vater, über die Auferstehung der Todten und ein künftiges Weltgericht Winke fallen ließ, die man nur verstehen und benutzen darf, um einer geistlosen und sittenverderbenden Polemik mit einemmale ein Ende zu machen. Nach diesem großen Beispiele müssen zuerst die allgemeinen und leitenden Ideen des Evangelium gehörig aufgefaßt, die unveränderlichen und bleibenden Wahrheiten von den noch dunklen und streitigen Lehren abgesondert, die Grenzen beider genau bezeichnet, und die letzten, um die Achtung gegen Niemand zu verletzen, etwa dem öffentlichen Ansehen und Schutz der Kirche, oder der Klugheit und dem eigenen Urtheile der künftigen Volkslehrer überlassen werden. Die reine, von sinnlichen Vorstellungen und Bildern geläuterte Theologie besteht vielleicht nur aus wenigen Sätzen; aber der Weg zu ihrer Kenntniß führt durch das weite Gebiet des Anthropomorphismus; und da in diese Bahn immer ganze Schaaren neuer Pilger eintreten, so muß sie auch rechtlich und gangbar erhalten werden, wenn wir gleich selbst vielleicht zu ihr nicht mehr zurückkehren. Daher die Erinnerungen Jesu an seine Schüler, in ihren Vorträgen, nach den Bedürf-

nissen der Zuhörer, Altes und Neues, Bilder und reine Wahrheit zu paaren [9]; daher die sehr richtige Bemerkung, daß nicht ein Mensch die Wahrheit allein besitzen, sondern nur eine Seite, gleichsam einen Theil derselben auffassen kann, und daß wir eben deßwegen nicht müde werden dürfen, uns unter einander gegenseitig zu bilden und unsere Begriffe und Kenntnisse auszutauschen [10]. Daher auch die ganz verschiedenen Grundsätze, Ansichten, Meinungen und Prüfarten der Kirchenoberen selbst, die sie zwar nach dem Grade ihres Ansehens gemeiniglich für unfehlbar halten, die aber doch bisweilen in einem ganz eigenen Lichte erscheinen würden, wenn nur ein Vorsteher den anderen erforschen und prüfen dürfte [11]. Aus diesen Gründen ist in folgendem Entwurfe bei dem Vortrage einzelner Dogmen nicht sowohl auf einzelne Beweisstellen, als auf die Grundideen des N. T. und der Religion Jesu Rücksicht genommen worden. Wenigstens hielt der Verfasser es für seine

9) Matth. XIII, 52.

10) Zu denselben Gestirnen blicken wir auf, einen Himmel haben wir gemein, eine Welt umgiebt uns; was liegt daran, mit welcher Kenntniß jeder nach Wahrheit forscht. Ein Weg kann unmöglich uns Alle zu ihrem Heiligthume führen. Symmachus Briefe Buch X. Br. 54.

11) 1 Kor. XIV, 32.

Pflicht, bei der Darstellung theologischer Wahrheiten, die mit der Religion und Moral, also mit der Wohlfahrt der Menschen in einem genauen Zusammenhange stehen, den buchstäblichen Sinn der heiligen Schriftsteller, so wie wir ihn durch grammatische und kritische Hülfsmittel kennen lernen, zwar fleißig zu benützen, und auf den täuschenden Beistand der allegorischen und moralischen Schriftauslegung, der hie und da noch immer Freunde findet, gänzlich Verzicht zu thun. Aber er schloß sich doch bei der Aufnahme dieser exegetischen Resultate in das System selbst immer an gewisse unbezweifelte Allgemeinbegriffe an, gieng von diesen zu besonderen und abgeleiteten Sätzen fort, suchte die Lücken zwischen beiden bisweilen durch historische Angaben möglichst auszufüllen, und durch eine gewisse Ordnung, die mit der Wahrheit so genau verschwistert ist, die Uebersicht des Ganzen zu erleichtern. Es bleibt dem Urtheile der Leser überlassen, in wieferne dieses ohne die Beihülfe — nicht der Philosophie, die von der wahren Theologie unzertrennlich ist — sondern einzelner Schulsysteme habe geschehen können. Wenigstens glaube ich erwarten zu dürfen, daß sie Unbefangenheit, Wahrheitsliebe, Freimüthigkeit, und die Bemühung, eine nicht ganz beschränkte Lectüre mit einer vorsichtigen Auswahl für theologische Lehren zu benützen, nicht vermissen,

und mit dem Streben nach Kürze auch die unterlassenen Achtungsbezeugungen entschuldigen werden, die man sonst den Namen berühmter Gelehrten unter seinen Zeitgenossen schuldig ist. Geht diese Hofnung in Erfüllung, und gelingt es diesem Inbegriffe, etwas zur religiösen Aufklärung und Duldung, also zur reineren Erkenntniß Gottes und der moralischen Ordnung der Dinge beizutragen, in der wir leben, und mit deren Auslegung und Erklärung sich der Religionslehrer ganz besonders beschäftigen soll; so ist Alles geschehen, was ich wünschen und erwarten darf.

Göttingen, am 26. December 1802.

Uebersicht
dieses Inbegriffs
der evangelischen Glaubenslehre.

Einleitung in die christliche Theologie.

Erster Abschnitt.

Von der Theologie überhaupt. §. 1 – 5.

Zweiter Abschnitt.

Von der natürlichen und geoffenbarten Theologie. §. 6 – 21.

Dritter Abschnitt.

Von der Natur und Beschaffenheit der Theologie. §. 22 – 27.

Erster Theil.

Von Gott überhaupt.

Erster Abschnitt.

Von der Natur und dem Daseyn Gottes. §. 28 – 45.

Zweiter Abschnitt.

Von der Dreieinigkeit Gottes. §. 46 – 55.

Zweiter Theil.

Von der Schöpfung und Regierung der Welt.

Erster Abschnitt.

Von der Weltschöpfung. §. 56 – 76.

Zweiter Abschnitt.

Von der Weltregierung. §. 77 – 89.

Dritter Theil.

Von der Anordnung Gottes, die Menschen durch Jesus den Christ zu beglücken.

Erster Abschnitt.

Von Jesus Christ, dem Heilande der Menschen. §. 90 – 101.

Zweiter Abschnitt.

Von der Art und Weise, wie wir durch Christum selig werden sollen.

Erste Abtheilung.

Von der Berufung und Vorherbestimmung. §. 102 - 105.

Zweite Abtheilung.

Vom Glauben. §. 106 - 110.

Dritte Abtheilung.

Von der Versöhnung. §. 111 - 121.

Vierte Abtheilung.

Von der sittlichen Ausbildung des versöhnten Menschen. §. 122 - 128.

Fünfte Abtheilung.

Von den äußeren Heilsmitteln. §. 129 - 147.

Sechste Abtheilung.

Von der christlichen Kirche. §. 148 - 154.

Vierter Theil.

Von dem Zustande des Menschen nach dem Tode.

Erster Abschnitt.

Von der Fortdauer des menschlichen Daseyns nach dem Tode. §. 155-164.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Schicksale des Menschen nach dem Tode. §. 165-173.

Einleitung

in die

christliche Theologie.

Einleitung
in die
christliche Theologie.

Erster Abschnitt.
Von der
Theologie überhaupt.

§. 1.
Ursprung der Religion.

Wenn der Mensch sich der Herrschaft seiner Sinnen entzogen hat, so entsteht auch in ihm allmählig die Ueberzeugung, daß Furcht, Liebe und Nachdenken ihn in der Abhängigkeit von einem höheren Wesen erhalte, dem er Ehrfurcht, Gehorsam und Dankbarkeit schuldig ist. Diese Gemüthsverfassung heißt Religion, die man entweder mit der Schrift als Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, als Frömmigkeit und vernünftigen Gottesdienst [1]), oder mit Plato als ein Streben nach der Aehnlichkeit mit Gott [2]), oder als Verehrung

Gottes [3]) betrachten kann; deren Geist und Wesen aber immer ein Band unseres Bewußtseyns ist, welches Denken, Wollen und Handeln an den Gedanken der Gottheit knüpft [4]).

1) Joh. IV, 24. Röm. XII, 1. 1 Timoth. VI, 2.

2) Im Theätet (S. 122. der Zweibr. Ausg.): ἐξομοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Vergl. Antonin de se ipso B. X. §. 8.

3) Die man denn in die äussere und innere, öffentliche und besondere, wahre und falsche eintheilt. Die letzte (deren subjective Realität schwer zu erweisen seyn möchte) hat schon Lactanz im ersten Buche seiner Institutionen erörtert; von der wahren Religion hat Augustin in einer kleinen, aber schätzbaren Schrift gehandelt.

4) Daher denn auch die von Lactanz (institutt. l. IV. c. 28.) gegebene Ableitung des Wortes von religare der Sache selbst weit angemessener ist, als die Ciceronianische von relegere (de nat. Deor. l. II. c. 27.). Uebrigens muß hier Spaldings innhaltreiche kleine Schrift: die Religion, eine Angelegenheit des Menschen, deren erste Auflage Leizig 1797 erschien, durchaus verglichen werden.

§. 2.

Ihr Zusammenhang mit der Theologie.

Die Religion würde inzwischen gänzlich keine Haltung haben, wenn sie sich nicht auf die Theologie stützte, unter welcher man ob

jectiv die Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, namentlich zu den Menschen, subiectiv hingegen die Kenntniß dieser Lehre versteht. Die Theologie unterscheidet sich folglich von der Religion weder durch eine besondere Lehrgabe, noch durch einen gelehrten Vortrag, den sich beide aneignen können; sondern durch ein gegenseitiges Verhältniß, in dem der Schöpfer zu geschaffenen Geistern, und diese zu ihm in einer moralischen Ordnung der Dinge stehen. Die Theologie beschäftigt sich daher mit dem Wesen Gottes, mit seinen Geboten und Rathschlüssen als höchsten Gesetzgebers; die Religion mit dem Gehorsam, den man seinen weisen und heilbringenden Verordnungen schuldig ist.

Spuren dieses Unterschiedes kommen theils schon im N. T. vor (Matth. XXVIII, 19 f. 1 Tim. II, 19.); theils deutet auch der Sinn des Wortes Gotteslehre mit dem älteren (*Diogen. Laert.* l. I. c. XI. §. 8.), kirchlichen (*Suicer* thesaur. eccles. v. Θεολογία) und selbst gemeinen Sprachgebrauche darauf hin. Theodoret war Theologe, da er in seinen zehn treflichen Reden die göttliche Vorsehung bewies, und er war Religionslehrer, da er hierauf Pflichten gründete, die wir dem höchsten Wesen schuldig sind. Aber dieser natürliche Gesichtspunct ist schon früher, und zwar seit der Zeit verrückt worden, wo man den ausschließend mit dem Nahmen eines Theologen beehrte, der, mit gelehrten Kenntnissen ausgerüstet, die göttliche Würde Jesu gegen Irrlehrer siegreich zu verthei-

gen wußte. Man vergleiche *Rosenmüller* de theologiae christianae origine. Leipzig 1786.

§. 3.

Vortreflichkeit der Theologie.

Die Theologie behauptet unter allen menschlichen Wissenschaften ohne Zweifel den ersten Rang, theils wegen ihrer **Würde**, indem sie den Geist zu den höchsten Ideen erhebt [1]); theils wegen ihres **Umfanges**, der Himmel und Erde, die sichtbare und unsichtbare Welt als einen weisen und durch alle Zeiten dauernden Gottesstaat umfaßt [2]); theils wegen ihres **Nutzens**, indem sie den letzten Grund des Wahren und Guten erforscht, und dadurch den Keim der Weisheit und Tugend in die menschliche Brust legt (Hiob XXVIII, 28. Sirach I, 1. 16.); theils endlich durch den **reinen und edlen Genuß**, den sie durch höhere Betrachtungen und Gefühle, durch Muth und Fassung im Leiden und durch die freudige Erwartung einer besseren Zukunft jedem vernünftigen Menschen gewährt (Psalm LXXIII, 26.). Nichts ist daher gerechter, als die Forderung, daß ihre Freunde und Verehrer von der Würde ihrer Wissenschaft durchdrungen seien und an der Ueberzeugung festhalten, keine menschliche Erkenntniß komme so genau mit der gesunden Vernunft überein, und lehre einen sicherern Weg zur wahren Wohlfahrt, als die **Philosophie über Gott**

und die Religion, die der würdige Theologe als den höchsten Endzweck seines Forschens und Strebens betrachtet.

1) O quam contemta res est homo, nisi supra humana surrexerit? Virtus autem animum laxat ac *praeparat ad cognitionem coelestium, dignumque efficit, qui in consortium Dei veniat.* SENECA *quaest. nat.* l. I. praef.

2) Daß der prophetisch-jüdische Ausdruck Gottes- oder Himmelreich von Jesus aus dem Politischen ins Moralische veredelt worden sei und einen Staat würdiger Gottesverehrer aus allen Völkern bezeichne, leidet keinen Zweifel (Matth. IV, 17. Luk. XVII, 21. Joh. XI, 52.). Auch die Stoiker hatten diese Idee schon aufgefaßt, wenn sie die Welt als einen Staat Gottes und der Menschen betrachteten (*Cicero* de fin. III, 19.), oder von einem heiligen Weltbunde sprachen, der die ganze Schöpfung umschließt (*σύνδεσις ἱερὰ* bei Antonin de se ipso l. VII. §. 9.). Nur darf, um jeden Rückfall zum morgenländischen Dualismus zu vermeiden, die Verbindung des physischen und moralischen Gottesstaates nicht übersehen werden.

§. 4.

Schwierigkeiten des theologischen Studium.

Dabei darf man freilich nicht mit Stillschweigen übergehen, daß man, um in der Gotteskenntniß glückliche Fortschritte zu machen, erst große und schwer zu bekämpfende

Schwierigkeiten zu überwinden hat. Wer sich ihr mit Erfolg zu widmen gedenkt, muß sich zunächst nicht nur durch einen hellen Geist, durch Talent und Scharfsinn auszeichnen, sondern auch sein Bewußtseyn rein und von herrschenden Leidenschaften unbefleckt erhalten, um die Kraft des Glaubens, der edelsten Frucht des Denkens, nicht zu schwächen, und durch die Gewalt sinnlicher Eindrücke von der übersinnlichen Welt nicht abgezogen zu werden [1]). Er muß ferner in Rücksicht auf die Quellen Vernunft und Schrift zu vereinigen wissen, und zu diesem Endzwecke den Umfang des menschlichen Erkenntnißvermögens erforscht, die heiligen Bücher der Juden und Christen nach ihrem mannichfachen Inhalte geprüft, Gelehrsamkeit und Kritik verbunden haben, und doch auch bei den glücklichsten Fortschritten in beiden die Vorsicht und Bescheidenheit des Apostels (1 Kor. XIII, 12.) zu der seinigen machen. Ueberdieß muß er die geistige Vollkommenheit und Größe des Unendlichen (Hiob XI, 7–9.) in der uns Menschen möglichsten Reinheit aufzufassen suchen, damit ihn von der einen Seite das Uebertragen menschlicher Bilder auf den höchsten Geist nicht zum Aberglauben, zu eitlen Träumereien, zur Schwärmerei und Verketzerungssucht verleite; von der anderen hingegen das Auflösen der Idee Gottes in lauter negative und formale Begriffe dem Glauben an

das reinste Seyn des Urwesens und seinen allmächtigen Einfluß auf die Welt nicht gefährlich werde, und zuletzt die Entstehung religiöser Gefühle ganz unmöglich mache. Man muß daher glückliche Geistesanlagen mit reinen Sitten, einem unermüdeten Fleiße, anhaltendem Nachdenken und der nöthigen Lehrklugheit verbinden, um sich zur Würde eines religiösen Weisen heranzubilden, der zur Vollbringung guter Werke geschickt ist (2 Tim. III, 17.).

1) Vortrefflich bemerkt schon Augustin: "Daß der Mensch durch nichts mehr, als durch Wollüste und Unmäßigkeit von der reineren und höheren Wahrheit entfernt werde (*de vera religione* c. 3.)." Von den Stoikern weiß man, daß sie die Leidenschaften als die Quelle aller Meinungen und alles Irrthums betrachteten; und nach der Erfahrung aller Zeiten sind die sinnlichsten Menschen immer die Unglaubigsten, entweder aus Geistesschwäche, oder aus Zweifelsucht.

§. 5.

Eintheilung der Theologie.

Eine so reichhaltige Wissenschaft, wie die Theologie, kann sowohl in Rücksicht der Quellen, als des Innhaltes und der Lehrart aus verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet werden. In Rücksicht der Quellen ist sie entweder Vernunft- auch Naturtheologie, die man wieder in die reine (Ontotheologie)

und empirische (Physikotheologie) eintheilen kann; oder historische, auch positive, die von der Leitung eines äußeren Ansehens abhängt, es sei nun, daß sie sich auf die Autorität Gottes (geoffenbarte), oder der Menschen (Schul-), nahmentlich der Kirchenoberen stützt (symbolische Theologie). In Rücksicht des Innhalts unterscheidet man theoretische, auch speculative und dogmatische [1]), und praktische oder Moraltheologie [2]); eine thetische, biblische, historische [3]); eine kirchlich-orthodoxe und eine unkirchliche oder heterodoxe [4]). Was endlich die Lehrart betrifft, so kann man sie wieder in die wissenschaftliche und Volkstheologie, in die elenchtische und katechetische theilen. Wir werden uns namentlich mit der christlichen Theologie nach dem biblisch-protestantischen Lehrbegriffe und seiner Uebereinstimmung mit der Vernunft beschäftigen, und der Darstellung dieser Harmonie vorläufig den nächsten Abschnitt widmen.

1) Dogmen heißen bei den Griechen nicht nur die Beschlüsse der Volksversammlungen (z. B. beim Demosthenes für die Krone), sondern auch die Lehrmeinungen der Philosophen, durch deren Verbindung die Systeme einzelner Schulen entstanden (*Seneca* epist. 95.). Im N. T. wird dieser Name auf die Beschlüsse der Apostel (Apostelgesch. XVI, 4.), bei Origenes und Basil dem Großen aber

auf einzelne Lehrsätze des christlichen Glaubens übergetragen. Kant verstand unter Dogmen directsynthetische Sätze aus Begriffen (Kritik der reinen Vernunft S. 764.). Hieraus erhellet schon, daß der von Budde wieder aufgesuchte Name "Dogmatik" keineswegs unzweckmäßig ist, und daß man in keinem Falle Dogmen mit bloßen Lehrmeinungen (nach Herder) verwechseln dürfe. Vergl. Stange theolog. Symmikta Th. I. S. 156 ff.

2) Kant unterscheidet bekanntlich theologische Moral und Moraltheologie, und versteht unter der letzteren eine auf die Forderungen des Sittengesetzes gebaute Gotteslehre (Kritik der reinen Vernunft S. 660.). Man muß inzwischen zweifeln, ob das moralische Argument für Gottes Daseyn für sich allein schon hinreiche, ein besonderes theologisches System zu begründen.

3) Verglichen nach Zachariä, Hufnagel und Bauer, meine biblische Theologie (2te Auflage. Erlangen 1801 f. 3 Bände.). Zu einer vergleichenden Theologie hat Planck die ersten Linien in s. Abrisse einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheien (2te Aufl. Göttingen 1804.) gezogen, der die Unentbehrlichkeit einer kritischen Gotteslehre nach der Bibel jedem Unbefangenen einleuchtend macht (S. 15 ff.).

4) Um auf den Stammbegriff des bedeutenden Wortes Orthodoxie zurück zu gehen, muß man bemerken, daß in der Bibel gerade und wahr (Psalm XLV, 7. Hebr. XII, 13.),

krumm und falsch (Jes. XL, 4. XLII, 16. Phil. II, 15.) gleichbedeutend sind. Die evangelische Lehre gerade behandeln (2 Tim. II, 15.) ist mithin so viel, als die Wahrheit des Evangelium unverfälscht vortragen (1 Tim. I. 10.). Bei Theodoret steht daher der Orthodoxe dem Kakodoxen gegen über, und bezeichnet einen Streiter für die apostolische Lehre. Die kirchlichen Theologen aber nennen denjenigen orthodox, welcher lehrt, was die Kirche lehrt; während der Philosophe nur den unermüdeten und glücklichen Wahrheitsforscher mit diesem Namen beehren wird. Man muß also den biblischen, kirchlich-symbolischen und philosophischen Sprachgebrauch des Wortes Orthodoxie genau unterscheiden, um bestimmen zu können, wie sich die Heterodoxie einzelner Individuen und Partheien zur Skoliodoxie und zur Wahrheit verhalte. Vergl. Paulus commentatt. theolog. Jena 1795. S. 18. und Flatts Magazin für Dogmatik und Moral. Tübingen 1796. Erstes Stück. S. 137 ff.

Zweiter Abschnitt.

Von der natürlichen und geoffenbarten Theologie.

§. 6.

Werth der Gotteslehre der Vernunft.

Es läßt sich nemlich aus guten Gründen behaupten, daß ein tieferes Studium der Gotteslehre nothwendig auf die Vernunft, die reine sowohl, als die auf die Erfahrung angewandte, zurückführen müsse. Denn wenn wir auch von einer bereits vorhandenen historischen Erkenntnißquelle ausgehen; so setzt doch einmal die Offenbarung das Daseyn Gottes schon voraus, und weiset folglich auf den in unserer Seele schon vorhandenen Begriff des Unendlichen hin [1]). Ueberdieß sprechen unsere heiligen Bücher von der natürlichen Gotteskenntniß, der äußeren sowohl (Psalm CXIX, 89. Röm. I, 19 f.), als der inneren (Jerem. XXXI, 33. Hebr. VIII, 10. Röm. X, 6 – 8.) immer mit der größesten Lobeserhebung. Auch erhellet endlich aus der Natur der Sache und der Analogie anderer

Wissenschaften (z. B. des Rechtes), daß jede positive Kenntniß als etwas Besonderes, Einzelnes und Abgerissenes allgemeinen Begriffen untergeordnet sei, und daß wir folglich ganz außer Stand seyn würden, die Wahrheit einer gegebenen Offenbarung zu beweisen, und die Falschheit einer behaupteten ins Licht zu setzen, wenn wir nicht von der höchsten Vernunftidee in uns, als der Quelle aller menschlichen Wahrheit und Religiosität (Joh. VII, 17. 2 Tim. III, 15 f.) ausgehen wollten [2]). Man muß es daher unendlich bedauern, daß das Studium der natürlichen, oder philosophischen Theologie von Vielen hintangesetzt, ja wohl gar verachtet und gelästert wird [3]).

1) S. m. biblische Theologie Th. I. S. 73. der 2ten Ausg.

2) Justin der M., Athenagoras, Origenes und andere Väter der griechischen Kirche aus dem zweiten und dritten Jahrhundert sprechen immer von der Vernunft mit Ehrfurcht; und selbst Augustin trägt kein Bedenken, das Wesen des Christenthums schon bei Plato zu finden (de vera religione c. 5.). Dagegen verwechselt Luther häufig die Vernunft mit dem Verstande, und die Syllogistik mit der Sophistik und Dialektik, und so konnte freilich sein Urtheil über die erste nicht vortheilhaft ausfallen.

3) Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsberg 1793, in der Vorrede.

§. 7.

Christlich-positive Theologie.

Da inzwischen nur Wenige Gott aus eigener Vernunft und Ueberzeugung folgen [1]), so ist die Vorsehung unserer Schwachheit durch eine Anzahl religiöser Weisen aus Judäa zu Hülfe gekommen, die es unternommen haben, zunächst ihre Zeitgenossen im Namen der Gottheit zu belehren. Ihre Schriften, die man in der Folge mit dem Namen des alten und neuen Religionsbundes [2]) bezeichnet hat (2 Mos. XXIV, 8. Sir. XXIV, 15. 32. 2 Kor. III, 14. Hebr. IX, 15. Matth. XXVI, 28.), haben deßwegen in der Folge unter den Christianern ein entscheidendes Ansehen erhalten, indem man kein Bedenken trug, den Innhalt beider Sammlungen, dem die Verfasser selbst schon zum Theil einen göttlichen Ursprung zugeschrieben haben (2 Tim. III, 15 f. 2 Petr. I, 20 f. 2 Kor I, 10. Ephes. III, 5. Joh. XVI, 13.) [3]), auf eine besondere Einwirkung des höchsten Wesens zurückzuführen und sie folglich als eine göttliche Gesetzgebung anzuerkennen.

1) Nach Antonin de se ipso l. XII. §. 31.

2) Das Wort Testament ist weder dem Geiste Mosis, noch Jesu gemäß, und erst von Lactanz (institutt. IV, 20.) in seinem vollen Umfange auf die Bibel übergetragen worden.

3) S. die Erläuterung dieser Beweisstellen in meiner bibl. Theologie Th. II. S. 36 f.

§. 8.

Bibellehre von der Offenbarung.

Es versichern nemlich die heiligen Schriftsteller, daß ihre Kenntniß der Religionslehren von dem höchsten Wesen selbst komme, und daher nennen sie auch diese Mittheilung göttlicher Wahrheiten eine Offenbarung, oder Kundmachung einer Sache, die sie vorhin nicht wußten (Matth. XI, 25. 1 Kor. II, 10. Röm. I, 19 f.). Hiebei berufen sie sich theils auf eine Offenbarung Gottes durch die Natur (Psalm XIX, 1 f. Röm. I, 19 f.) und durch den Geist, oder die Vernunft (Jes. XLII, 1. Weish. Salom. IX, 17. Matth. X, 20. 1 Kor. II, 10.); theils auf besondere Unterredungen mit Gott (1 Mos. III, 8–10. 2 Mos. III, 2 f.) und mit den Engeln (Ap. VII, 53. X, 3 f.); theils auf Träume (1 Mos. XXVIII, 12. Matth. I, 20.) und Ekstasen (Jes. VI, 1 ff. Jerem. XIII, 4 f. Ap. X, 9 ff. 2 Kor. XII, 2–4.); theils auf Stimmen vom Himmel (Matth. III, 17. Ap. IX, 4 f.), und namentlich auf einen inneren Antrieb (1 Sam. X, 10. Joh. XI, 51. Ap. II, 4. 2 Tim. III, 16.), der, gleich als durch einen göttlichen Anhauch geweckt, zu der Lehre von der Einhauchung (Theopneustie) Veranlassung gab. Dabei darf man jedoch nicht mit Stillschweigen übergehen, daß die heiligen Schriftsteller nicht Alles, was sie sprachen

und schrieben, auf einen göttlichen Ursprung zurück führen, sondern auch Manches als menschlich von ihren eigenen Einsichten und Urtheilen ableiten.

Um diese merkwürdigen Aeußerungen der Verfasser unserer biblischen Urkunden nicht aus einem falschen Gesichtspuncte zu beurtheilen, muß man wohl bemerken, daß sie die organischen und geistigen Kräfte des Menschen als einen Ausfluß aus der Fülle der göttlichen Allmacht und Weisheit betrachteten. Dieser Voraussetzung gemäß stand der Geist des Menschen in einer beständigen Wechselwirkung mit Gott, und die religiöse Begeisterung war daher nicht bloß ein Vorzug einzelner Lehrer, sondern aller frommen Israeliten, und nach dem N. T. aller würdigen Gottesverehrer (Jerem. XXXI, 33 ff. Joel III, 1 ff. Weish. Salom. VII, 27 f. 1 Thess. IV, 9. 1 Joh. IV, 1. vergl. Matth. XVI, 17. Ap. X, 44. 1 Kor. XII, 4 ff.). Ein Lehrer unterwarf sich daher dem andern (1 Kor. XIV, 32.), weil er auch in ihm den Geist (die Vernunft) als den gemeinschaftlichen Gotteshauch (diuinae particula aurae) anerkannte und verehrte. Glaubten aber nicht auch die Stoiker, und glaubt es nicht jetzt noch jeder Weise mit Recht, daß im Allgemeinen jede Wahrheit, und im Besondern jede religiöse, von Gott kommt?

§. 9.

Kirchlich-symbolische Lehre hierüber.

So viel inzwischen die Gewißheit der unseren heiligen Schriftstellern zu Theil gewordenen Offenbarung Gottes durch die Prüfung ihrer wahren Beschaffenheit gewinnen

mußte; so haben doch unsere symbolischen Bücher über die verschiedenen Arten derselben, ob sich gleich Luther hierüber freimüthig geäußert hatte [1]), nichts bestimmt, und am wenigsten etwas über die Einhauchung festgesetzt, über die man sich vielmehr bei der Anmaßung einiger Schwärmer des sechszehnten Jahrhunderts sehr freimüthig zu äußern pflegte [2]). Die nachfolgenden Lehrer haben aber diese Lücke bald auszufüllen und das volle Ansehen einer göttlichen Offenbarung über alle Theile der jüdischen und christlichen Religionsschriften zu verbreiten gesucht. So erhielt allmählig die (supranaturalistische) Behauptung Gewicht, daß Offenbarung eine allgemeine Wirkung Gottes sei, durch die er den heiligen Schriftstellern unbekannte Religionslehren mitgetheilt; Einhauchung (Inspiration) hingegen eine besondere Wirkung, vermöge welcher Gott das Aufzeichnen des gesammten Innhaltes unserer Religionsschriften durch den heiligen Geist geleitet habe [3]). Bei diesem Unterschiede sind selbst in unseren Zeiten mehrere berühmte Gotteslehrer stehen geblieben [4]).

1) "Darum ist diese Weise der Offenbarung, dadurch Gott mündlich redet und mit dem Glanz seines Lichtes die Herzen erleuchtet, viel gewisser, denn Träume und Gesichte." Walchische Ausg. s. Werke Th. I. S. 1405.

2) S. Luthers Werke Th. XI. S. 2848 f. Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche Th I. S. 591. 631 ff. *Articul. Smalcald.* P. III. art. 8. *de confessione.*

3) Man vergl. die Lehrbücher von Calov, Quenstedt, Hollaz, und m. Abhandlungen zur Erläuterung der wissenschaftlich-praktischen Theologie. Erstes St. Götting. 1798. S. 36 ff.

4) Döderlein christl. Religionsunterricht Th. II. S. 81. Seiler über die göttliche Offenbarung. Erlangen 1796. S 221 ff. *Storr* doctrinae christ. pars theoretica. Stuttgard 1793. S. 65. nun auch deutsch von Flatt 1803.

§. 10.

Uebersicht der neueren Behauptungen hierüber.

Dabei hat aber diese Lehrmeinung theils schon durch die Grundsätze der Synkretisten und Pietisten gelitten, welche ohne Rückhalt äußerten, daß nicht alle Stellen unserer heiligen Bücher die von Paulus selbst angegebene Probe der Göttlichkeit (2 Tim. III, 15.) bestehen dürften [1]; theils haben sich aus dem Schooße der Exegese durch ihre Bearbeitung von den vorzüglichsten Schriftforschern über die Echtheit, die Uebereinstimmung und die Abhängigkeit unserer Religionsbücher von herrschenden Zeitbegriffen viele Bedenklichkeiten und Zweifel erhoben [2]; theils ist es namentlich durch historische Untersuchungen über

die Religion anderer Völker einleuchtend geworden, daß sich, wo nicht dieselben, doch ähnliche Wahrheiten ohne eine unmittelbare Dazwischenkunft der Gottheit unter ihnen verbreitet haben [3]); und die freieren Bemühungen der Philosophen, ihre Sitten- und Religionslehre, unabhängig von jeder Autorität, aus den Tiefen der Vernunft zu schöpfen, haben zur Läuterung dieser Hypothese nicht minder vieles beigetragen [4]). Man hat daher die Bibel entweder als eine periodische Sammlung von Urkunden aus dem großen Archive der alle Menschen und Zeiten umfassenden göttlichen Offenbarung betrachtet [5]); oder die biblische Offenbarung nur als eine natürliche und mittelbare angesehen [6]); oder noch kühner die Lehre von einer Offenbarung und göttlichen Sendung in das Kindesalter des menschlichen Geschlechts verwiesen (Naturalismus) [7]).

1) Man vergleiche die Schriften eines Arnd, Calixt, Spener, Franke, Töllner u. a. Auch hat Paulus selbst (Gal. II, 7.) keine absolut-göttliche Autorität seines Collegen Petrus anerkannt.

2) J. B. Grot, le Clerc, Vitringa, J. A. Ernesti, J. D. Michaelis, Semler, Morus u. a.

3) Man vergleiche *Vossius* de theologia gentili. Frankf. 1668 in 4. *Tob. Pfanner* systema theologiae gentilis purioris. Basel

1679. in 4. und die historischen Schriften von Henke, Herder, Iselin, Meiners, Stäudlin, nebst den besten neueren Reisebeschreibungen, die von den Sitten und der Bildung ganzer Völker handeln.

4) Kant die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 233 ff. Fichte Kritik aller Offenbarung. 2te Aufl. Königsb. 1793. Kritische Theorie der Offenbarung. Halle 1792. Niethammer Versuch einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens. Leipz. 1798. Kritik der christlichen Offenbarung: oder einzig möglicher Standpunct, die Offenbarung zu beurtheilen. Leipz. 1798.

5) Lessing von der Erziehung des Menschengeschlechtes, in den Beiträgen zur Geschichte und Literatur. 4tes St. Braunschweig 1777. S. 522 ff. Jerusalems Betrachtungen, Th. II. von der Offenbarung. Braunschw. 1780. Döderleins christlicher Religionsunterricht. Th. I. S. 93.

6) Niemeyer populäre und praktische Theologie. Halle 1799. S. 32 f. *Eckermann* compendium theolog. christianae. §. X. *Henke* lineamenta fidei christianae. §. XV.

7) Ein Ungenannter in Henkes neuem Magazin für Exegese, Religionsphilosophie und Kirchengeschichte. Th. I. S. 453 ff. Ueber Offenbarung und Mythologie. Berlin 1799.

§. 11.

Schlußsätze aus der Lehre von der Offenbarung.

Es ist einleuchtend, daß man diese unter sich so sehr abweichende Vorstellungen nicht

nach einem Maaßstabe beurtheilen darf, und daß man namentlich den letzteren Ansichten nicht unbedingt beipflichten kann. Denn von der einen Seite hat sich nicht nur Jesus selbst auf das bestimmteste für einen göttlichen Gesandten erklärt, der den Willen seines Vaters den Zeitgenossen und der Nachwelt verkündige (Joh. V, 23. 30. VII, 16. XII, 44.); sondern es findet von der anderen ein mittelbarer Antheil Gottes, wie an allen Weltereignissen, also auch an jeder menschlichen Erkenntniß statt, und dieser kann folglich den Namen der Offenbarung nur im uneigentlichsten Sinne des Wortes verdienen. Den noch vorhandenen wenigen Vertheidigern der Theopneustie erwiedert man hingegen mit Recht, daß der Begriff einer Einhauchung nicht ohne großen Nachtheil auf das menschliche Gemüth übergetragen werde [1]); daß die Verfasser unserer heiligen Bücher sich zwar bei ihren Orakeln und Gesängen, aber nie als Prosaisten und Schriftsteller überhaupt auf einen göttlichen Antrieb berufen [2]); daß die Verschiedenheit der Schreibart, der Quellen (4 Mos. XXI, 14. Jos. X, 13. Luk. I, 3.), der Zeitrechnung (Matth. XXIII, 35. Luk. II, 2. III, 1. Ap. V, 36. VII, ganz) dieser Schriften eine gänzliche Unabhängigkeit ihrer Verfasser von fremdem Geisteszwange beweisen: und daß endlich ein großer Theil dieser Bücher nicht von ihren Verfassern, sondern

von besonderen Kopisten oder Uebersetzern (Röm. XVI, 22. Kol. IV, 18. 2 Thess. III, 17. das Evang. Matthäi) niedergeschrieben und ans Licht gestellt worden sei.

1) Theopneustie nemlich, mit Josephus (contra Apion. I. 6.) als Gotteshauch gedacht, deutet nicht nur auf eine luftartige und ätherische Natur Gottes und der menschlichen Seele hin (Psalm CIV, 29 f.); sondern hebt auch die moralische Freiheit des Menschen auf und verwandelt die heiligen Schriftsteller in Maschinen, oder, wie Philo sagt (quis rerum div. haeres: in der Pfeifferischen Ausg. s. Werke Th. IV. S. 116.), in Flöten, die Gott anbläßt, in tönende Instrumente, die er unsichtbar anschlägt, und fast mögte man hinzusetzen, in Aeolsharfen, die ein sanfter Hauch einer himmlischen Luft berührt. Genau so führen Griechen und Römer den Enthusiasmus ihrer Dichter und Sängerinnen auf die Gottheit zurück (*Virgil.* Aen. VI, 46 f.): vergl. Herders Briefe das Studium der Theologie betreffend. Th. I. Br. 12.

2) 4 Mos. XI, 25 f. 1 Sam. X, 10 f. XIX, 20 f. Jerem. I, 9. 1 Kor. II, 13. 2 Petr. I, 21.

§. 12.

Fortsetzung.

In Rücksicht der übrigen Offenbarungsarten (§. 3.) muß man bemerken, daß die Erscheinungen Gottes im N. T. durchaus geläugnet werden (Joh. I, 18. 1 Tim. VI, 16.

1 Joh. IV, 12.); daß sich göttlicher Träume (Sir. XXXIV, 2.) und Erscheinungen auch falsche Propheten gerühmt haben (Jerem. XXIX, 8. XXIII, 16. XII, 14.); und daß die Stimmen vom Himmel, vielleicht nur der Wiederhall eines plötzlichen Donners aus heiterer Luft (Joh. XII, 29.) [1]), nur wenige Sätze oder Wahrheiten haben bekannt werden lassen. Es bleibt also, um den göttlichen Ursprung der in unseren heiligen Büchern enthaltenen religiösen Wahrheiten zu erweisen, nur noch die natürliche und geistige Offenbarung übrig; und nach genauerer Entwickelung dieses Begriffes ergibt sich allerdings, daß die Verfasser der Bibel vollkommene Ursache hatten, ihre religiösen Gedanken und Lehren auf den Rathschluß und Willen Gottes, der sie zu seinen Herolden ausersehen hatte, glaubig und mit der reinsten Zuversicht zurück zu führen [2]).

1) Es ist nemlich aus der Geschichte des jüdischen Volkes bekannt, daß man nach der Rückkehr aus dem Exil, als die Flamme einer himmlischen Begeisterung unter den Lehrern erloscht war, unerwartete Donnerstimmen aus reiner Luft, und namentlich das himmlische Echo derselben, als göttliche Offenbarungen betrachtete, die denn freilich Jeder nach seiner Gemüthsstimmung zu deuten pflegte. So erklärt bereits Maimonides die Sache bei Vitringa (observatt. sacr.

tom. II. S. 361.): vergl. m. bibl. Theologie I, 58.

2) Schon die Stoiker lehrten, daß Vernunft und Gewissen der Gott der Menschen seien, weil beide von Gott kommen (*Antonin.* XII, 15. *Cicero* legg I, 22.); und beim Homer führt in einer merkwürdigen Stelle (Odyss. XXII. 347.) ein Sänger seine Kunst auf den Unterricht der Gottheit zurück, ob er sie gleich für sich selbst erlernt hatte. Eben so deutlich erhellet aus mehreren Stellen des N. T., daß die heiligen Männer das Wesen der Offenbarung in der freien Reflexion suchten, vernünftige und durch eigenes Denken gefundene Ideen und Lehren seien von Gott und seinem Willen gemäß (Ap. XVII. 28. besonders Matth. XVI, 17. Ap. XV. 22. 2 Kor. XII. 9. 1 Thess. IV, 9.); vergl. meine bibl. Theologie I, 66 ff. und **Eckermanns** Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre. Altona 1801. Th. I. S. 423 ff.

§. 13.

Weissagungen.

So fest inzwischen auch diese Ueberzeugung der biblischen Schriftsteller von der Göttlichkeit ihrer Lehren war; so ist doch begreiflich, daß sie diese auch ihren Zeitgenossen mittheilen, und sich folglich auf Beweise derselben einlassen mußten, sie mogten sie nun aus äußeren oder inneren Erfahrungen schöpfen. In Rücksicht jener beruft man sich

zuerst auf Weissagungen (Luk. XXIV, 44. Ap. II, 16 f.), die man als bestimmte Vorherverkündigung künftig-zufälliger Begebenheiten ansieht, welcher auch der Erfolg entspricht [1]. Man muß es der Seelenlehre überlassen, auszumitteln, ob sich ein menschlicher Verstand jemals zu dieser Höhe der Einsicht zu erheben vermöge [2]? Aber nach einer genauen Prüfung unserer heiligen Schriften ergibt sich, daß eigentliche Vorherverkündigungen von Jesu selbst, als die Kräfte eines geschaffenen Geistes überschreitend, verweigert werden (Matth. XXIV, 36. Ap. I, 7.), und also auch von anderen Gottgesandten nicht erwartet werden dürfen [3]; daß sich mit Orakelsprüchen auch Männer von zweideutigem Charakter befaßt haben (4 Mos. XXII, 5 f. 1 Kön. XXII, 22. 2 Chron. XVIII, 19 ff.) [4]; daß manche Weissagungen jüdischer Seher nicht nur in dem dunklern Style der Orakel verabfaßt, sondern auch nicht in Erfüllung gegangen sind (Jes. II, XVII. Joel III, 3 f.) [5]; daß andere, einem sonderbaren Hange des Zeitalters gemäß, wahrscheinlich zurückdatirt, in der That aber erst nach dem Erfolge aufgezeichnet worden sind (Jes. LII f. Dan. IX, 24 f. Matth. XXIII, 35.) [6]; und daß man die allegorische Erklärung der übrigen erst lange, nachdem der erste Sinn derselben veraltert war, dem Laufe der Ereignisse untergelegt hat [7]. Da in diese Dunkel=

beinahe alle Weissagungen des A. und
eingehüllt sind [8]), so sieht man zwar,
der von ihnen genommene Beweis
uden, die einmal an die allegorische Er-
ngsart ihrer Propheten gewöhnt waren,
kt haben mag; daß er aber unter gebil-
Christen einer gewissen Gunst und
sicht bedarf, die man man ihm wenig-
nicht allgemein versprechen kann [9]).

Man vergl. den sel. Döderlein in den Institut. theol. christ. §. 16. Leß Wahrheit der christlichen Religion. 6te Aufl. S. 472 ff. In der That mußte auch der Begriff einer Weissagung bis zur Höhe einer wunderbaren Vorhersehung gesteigert werden, wenn er das beweisen sollte, was man aus ihm ableitete.

) Cicero zweifelt schon hieran (de divinatione II, 3.), und noch entschiedener Kant (Anthropologie S. 98 f.). — Da die Gedanken der Menschen mit ihren Handlungen genau zusammenhängen; so würden die moralischen Folgen einer solchen Ekstase, wenn sie nicht wieder durch ein Wunder aus der Seele des Sehers verlöscht werden sollte, gar nicht zu berechnen seyn.

) M. bibl. Theologie II, 1–240. Die Stellen Matth. XII, 40. XVII, 22. XX, 19. Luk. XIII, 32. würden zwar das Gegentheil beweisen; aber es ist bei den meisten zweifelhaft, ob sie der Geschichte folgen, oder ihr vorangehen. Ebend. S. 377 ff.

4) Ueber die Prophetensagen aus dem Israel in Eichhorns Bibliothek der Literatur. Th. IV. S. 191 ff.

5) Daher die Meinung des sel. Michaeli servatt. philol. et crit. in *Iere* S. 188.), daß man nothwendig eine jetzt bevorstehende Erfüllung der a mentlichen Orakel annehmen müsse, man das göttliche Ansehen der Pro voraussetze. Und wie oft hat man sch Apokalypse als eine Orakelsammlun alle Zeiten bearbeitet?

6) Bibl. Theologie II, 129 ff. 211 ff. horns Bibliothek der bibl. Liter. S. 973 ff. Wie weit stehen alle gungen des A. T. den sybillinischen O an Bestimmtheit nach, welche selbst La für echt und christlich ansah (inst IV, 15 ff.)?

7) Man vergl. Psalm XVI. u. XXII. Jes. und andere messianische Orakel, welche sephus mit großer Zuversicht auf den V sian deutet (Ant. Iud. VI, 5. 4.). Ma den Zeiten des Cyrill von Jerusalem her diese Erklärungsart: wenigstens fand Kirchenvater seine eigenen Schicksale i Propheten vorherverkündigt (*Sozomen.* eccles. IV, 5.).

8) Wie selbst Leß gesteht in der prakti Dogmatik. 2te Ausg. S. 391.

9) Besonders nach dem nicht sehr rühml Urtheile, welches Jesus von allen jüdi Propheten fällt (Matth. XI, 11. Luk. 28.). Man vergleiche jedoch Seilers sagung und ihre Erfüllung aus der

Schrift dargestellt. Erlangen 1794. In der Kapelle zu Lencols-inn muß nach einem Vermächtnisse des Bischoffs Warburton († 1784.) die Wahrheit der christlichen Religion noch jährlich aus den Weissagungen in Predigten bewiesen werden. S. Wendebors Zustand von Großbritannien. Berlin 1785. Th. I. S. 25.

§. 14.

Bibellehre von den Wundern.

Außer den Weissagungen haben sich die
er der Offenbarung auch auf Wunder
fen, oder auf Ereignisse, welche die Zu-
ıer in Erstaunen setzen. Die Hebräer
ıen nemlich das ein Zeichen, ausgezeich-
Wunder, wunderbar, was die
echen und Römer bewunderns- und
nenswerth, ungewöhnlich und außer-
entlich nennen; und dieser Sprachge-
ch ist durch das ganze A. und N. T. so
hförmig, daß auch den Irrlehrern und
ben Sehern die Kraft, Wunder zu thun,
eräumt wird [2 Mos. VII, 11 ff. 5 Mos.
I, 2 ff. [1]) Matth. XII, 27. XXIV, 24 ff.
hess. II, 9.] [2]). Jedoch geschehen Wun-
von Gott überhaupt zu allen Zeiten
ob V, 9. Psalm XL, 6. LXXXIX, 6.
XXIX, 14. Joel III. 3. Sirach XVIII,
5. XLIII, 2-31.); und besonders hat er
Kraft, wunderbare Thaten zu verrichten,
Moses (2 Mos. III, 20 ff.), Josua

(Jos. III, 15.), Simson (Richt. XV, 1
Elias (1 Kön. XVII, 10 ff.), Jesu und
Aposteln (Ap. II, 22. 43.) in der Absicht
liehen, ihre Glaubwürdigkeit zu verstärken
das göttliche Ansehen ihrer Reden fest
gründen (Joh. V, 20. 36. X, 25. 37 f.).

1) Wenn der Grundsatz seine Richtigkeit
daß man die Geschichte verschiedener Vö
die auf einer Stufe der Bildung ste
auch nach einerlei Grundsätzen behan
darf; so geben diese Stellen, und nam
lich die, wie es scheint, historisch vollkom
begründeten Berichte eines Tacitus (
IV, 81.) und Sueton (Vespas. c. 7.)
den Wundern Vespasians zu interessa
Parallelen Veranlassung. Zu einseitig
die Sache Lactanz an (instit. II, 7 f.),
freilich die Lehre von den Wunderkräften
Dämonen für seine Absicht sehr zu sta
kam.

2) Eine wichtige Stelle, welche über die,
von dem sel. Morus freimüthig hinge
sene Bemerkung, daß man eher die
wißheit eines Wunders aus seiner V
bindung mit der wahren Religion,
die Gewißheit der letzteren aus
Wundern beweisen könne, ein sch
Licht verbreitet.

§. 15.

Kirchenlehre von den Wundern bis auf Luther.

In der ersten Kirche hat man an
Wahrheit dieser Wunderereignisse so we

gezweifelt, daß vielmehr fromme und eifrige Männer bis herab ins sechste und siebente Jahrhundert sich auf eine ähnliche Verheißung Jesu beriefen (Matth. XVII, 20. Joh. XV, 12.), und sich daher, wie die Geschichte meldet, zu denselben und noch größeren Wundern, als die Thaten der Propheten und Apostel waren, geschickt hielten [1]. Es hat daher schon Augustin vortreflich erinnert: Gott wirke bei den Wundern gar nicht widernatürlich, und es könne wohl uns ein Ereigniß gegen die Natur zu seyn scheinen, nicht aber Gott, dem Urheber der Natur [2]. Von diesem merkwürdigen Ausspruche hat sich Luther selbst so wenig entfernt, daß er vielmehr annahm, Wunder könnten gar wohl noch heutiges Tages geschehen, und die größeren Naturereignisse, die wir als Augenzeugen beobachten, seien den Erzählungen kleiner Wunder der Vorzeit bei weitem vorzuziehen [3].

1) Da der Wundergenius in der christlichen Kirche so lange Zeit geherrscht hat; so ist es begreiflich, wie selbst würdige Kirchenväter kühne, oder ausgezeichnete Thaten, von welchen sie Augenzeugen waren, als Wunder betrachten und darstellen konnten, und in so ferne wäre eine Teratologie der eigentlichen Kirchenväter ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Dogmatik. Wir wollen nur einige der wichtigsten Stellen bezeichnen: Irenäus adv. haeres. III, 57. Eusebius

hist. eccles. V, 7. Augustin de ciuit. Dei XXII, 8. und besonders Gregor der Große dialog. II, 5 - 31 dessen Wunderberichte recht eigentlich ans Romantische grenzen. Man kann nicht läugnen, daß besonders in der morgenländischen Kirche Chrysostomus und Theophylakt dieser Wundersucht kräftig entgegen gearbeitet haben (Suicer thes. unter σημεῖον); im Abendlande hingegen schlug sie so tiefe Wurzeln, daß sie noch jetzt nicht ganz ausgerottet werden konnte. Es ist bekannt, daß die Apologeten des Christenthums, statt in die Natur des Wundergeistes einzudringen, die historische Wahrheit dieser Berichte in Anspruch genommen haben; aber die Erfahrung hat auch schon gelehrt, daß man dadurch nichts gewonnen, sondern vielmehr nur Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit der biblischen Wunderberichte selbst veranlaßt hat. Vergl. Leß Wahrheit der christlichen Religion. Götting. 1786. S. 765 ff.

2) In der Baseler Ausg. s. Werke vom J. 1569. Th. III. S. 1065. Th. VIII. S. 1290.

3) "Wenn es noth wäre und diente dazu, daß das Evangelium ausgebreitet würde, so könnten wir wohl Zeichen thun, denn der Glaube gilt mir so viel, daß mir nichts unmöglich wird. — Aber die Wunderwerke, so man vor Augen sieht, sind uns viel geringer, als die, davon man hört, daß sie geschehen sind. Und doch sind die Wunderwerke, so täglich in der Welt geschehen, größer, als die von Christo, da er noch auf Erden gelebet, geschehen sind." Werke Th. II, 1825. XI, 1271 ff.

§. 16.

Weitere Entwickelung des Wunderbegriffes.

Nichts desto weniger sind die folgenden Kirchenlehrer, obschon unsere symbolischen Bücher hierüber nichts verordnen, zu der scholastischen Erklärung des Thomas von Aquino zurückgekehrt, welcher zunächst geäusſert hatte, daß die Wunder von dem gewöhnlichen Naturlaufe gänzlich abwichen [1]). So bildeten sich allmählich die Erklärungen: Wunder seien Ereignisse, die sich von der Ordnung der Natur entfernten, und daher unmittelbar auf Gottes Allmacht zurückgeführt werden müßten; natürliche Begebenheiten aus einer übernatürlichen Ursache; Begebenheiten, zu deren Erklärung keine natürliche Ursache hinreiche [2]). Durch diese unmittelbare Theilnahme Gottes an den Wundern habe er zugleich erklärt, daß diejenigen, welchen er Wunderkräfte beilege, heilige und von ihm unterrichtete Männer seien (Ap. II, 22.); so, daß man also die Wunder als einen Hauptbeweis für die Wahrheit der christlichen Religion betrachten müsse [3]).

1) In s. *summa theolog.* lib. I. quaest. 105. art. 5 sq.

2) Nach Quenstedt, Hollaz, Dannhauer, Süßkind (im Flattischen Magazin für christliche Dogmatik u. Moral. St. III. S. 60 f.).

Mit dieser Ansicht hat man auch die Grundsätze der Leibnitzischen, Wolfischen und Kantischen Philosophie (s. Tieftrunks Censur des protestantischen Lehrbegriffs. Berlin 1789. Th. I. S. 217 ff.) zu vereinigen gesucht, obschon Kant (in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft) sich hierüber sehr schwankend ausdrückt. Einige haben den Begriff eines Wunders sogar bis zur Idee einer unmöglichen Naturbegebenheit gesteigert.

3) Man vergleiche die lange Reihe der Apologeten des Christenthums von Justin dem M. an bis herab auf Kleuker in Stäudlins Dogmatik und Dogmengeschichte. Göttingen 1800. Th. I. S. 319 ff. namentlich Lessen in der Wahrheit der christlichen Religion. §. 12.

§. 17.

Kritische Ansicht dieser Lehren.

Gegen diese Theorie ist inzwischen von mehreren Theologen selbst erwiedert worden, daß Gott die von ihm durch das größeste aller Wunder geschaffene Welt auch nach Gesetzen seiner unveränderlichen Weisheit und Güte regiere, und daß folglich bei dieser ewigen Unwandelbarkeit seines Willens eine von Gott selbst beschlossene Abweichung von den Naturgesetzen nicht wohl denkbar sei [1]). Noch andringender hat man von Seite der Philosophen bemerkt, daß es einen Widerspruch enthalte, die Einwirkung einer übersinnlichen Ursache erfahren zu wollen; daß die genaue Verkettung der Naturursachen und Wirkungen

zu moralischen Zwecken ein weit erhabeneres Schauspiel sei, als die Unterbrechung derselben durch eine einzelne übernatürliche Causalität; und daß in jedem Falle das aufgehobene Gesetz der Stetigkeit auch auf die moralische Welt einen nachtheiligen Einfluß erzeugen müsse [2]). Ueberdieß hat sich auch Geschichte und Kritik dahin vernehmen lassen, daß man für solche Wunder die nöthigen Zeugnisse vermisse, und daß wenigstens unsere heiligen Bücher hierüber nichts Bestimmtes aussagen (Matth. XVI, 1 f [3]). Da nun die Wahrheit einer Religion von ganz anderen Gründen abhängt, und man diese zuerst ins Reine gebracht haben muß, ehe man die religiöse Tendenz eines Wunders beurtheilen kann [4]); so bleiben wir sicherer bei dem biblischen Begriffe der Wunder (§. 14.), als merkwürdiger Begebenheiten, die das Staunen der Zeitgenossen rege machten, und betrachten sie nicht sowohl als Beweise, wie als Erkenntniß- und Beförderungsmittel der Wahrheit, die besonders bei dem sinnlichen Menschen noch jetzt ihre Wirkung nicht verfehlen [5]).

1) Man vergleiche nach den bekannten treflichen Bemerkungen Jerusalems, Döderleins, Morus, Henke's und Eckermanns (Handbuch I, 439 ff.) meine theolog. Abhandl. 2tes Stück. Göttingen 1799. S. 157 ff.

2) Rousseau in s. treflichen Briefen vom Gebürge (Oeuvres ed. de Deuxponts. t. XII. ep. 3.). Herne opusc. acad. III, 207 f. Kant Relig. S. 110 ff. Jakob vermischte philosoph. Abhandl. Halle 1797. S. 132 ff.

3) Meine bibl. Theologie. Th. II. S. 342 ff. Seit zwanzig Jahren gehen unsere besten Schrifterklärer meist einmüthig von dem Grundsatze aus, daß sich die Summe unserer deutlichen Religionsbegriffe in eben dem Verhältnisse vermehrt, als sich die Zahl der Wunder vermindert.

4) Worte des sel. Morus in der epitome theol. christ. prolegom. sect. IV. § 21. "Veux-tu; que je devienne ton proselyte; laisse tous prestiges et *raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement, que de mes yeux.*" DIDEROT oeuvres philosoph. Amsterd. 1772. t. II. p. 46.

5) Herders christl. Schriften. Th. II. S. 259 ff. m. theologische Abhandlungen. S. 204 ff.

§. 18.

Uebereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft.

Aber außer Weissagungen und Wundern machen die heiligen Schriftsteller auch auf die eigene innere Erfahrung (§. 13.) des Glaubigen, nemlich auf die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der vernünftigen Natur des Menschen, aufmerksam, und betrachten sie als den höchsten Beweis ihrer Wahrheit. Schon Moses und die Propheten leiten das Ansehen ihrer Gesetzgebung weder vom Himmel, noch von der Unterwelt, sondern

von ihrer gänzlichen Harmonie mit dem Inneren des Menschen ab, und wollen die äußere Religion in die innere verwandelt wissen (5 Mos. XXX, 11–14. Röm. X, 6 ff. Jerem. XXXI, 33 f.); Jesus baut Alles auf die reine Erkenntniß der Wahrheit und auf ein treues Handeln nach ihr (Joh. III, 21. VII, 17. Matth. XI, 29. vergl. Col. III, 21.), und beruft sich erst nach dieser Ueberzeugung auf seine Wunder (Joh. XIV, 11.); Paulus und die übrigen Apostel dringen nicht nur, zur Verwahrung gegen falsche Offenbarungen, auf ein unverrücktes Festhalten an Grundsätzen und auf eine freie Prüfung der Wahrheit (Röm. XII, 2. Ephes. V, 10. Phil. I, 10. 1 Thess. V, 21. 1 Joh. II, 20. IV, 1. V, 10.), sondern jener macht uns auch mit einer untrüglichen Probe bekannt, an der man die wahre Göttlichkeit einer Lehre erkennen möge (2 Tim. III, 15 f.). Es ist daher begreiflich, wie die besten und einsichtsvollsten Apologeten der christlichen Religion aus der älteren [1]) und neueren Zeit [2]) auf diesen Hauptbeweis immer einen ganz vorzüglichen Werth gelegt haben; denn man darf kühn und ohne Anmaßung behaupten, daß der noch gar nicht weiß, was Wahrheit ist, der ihn durch nichtige Einwürfe zu schwächen sucht.

1) Schon Justin der M. sagt ganz bestimmt: die Lehre Jesu sei zum Theil schon dem Sokrates, den Platonikern und Stoikern

bekannt gewesen, weil sie alle den Logos besaßen, der in Jesu war (in der zweiten Apologie: Ausg. von Thirlb S. 124. 132.). Nicht minder richtig erinnert Clemens von Alexandrien (stromat. lib. I. S. 288. der Cölner Ausg.), daß die Wahrheit sich selbst als solche ankündige (verum sui index nach Spinoza). Und eben so schön lehrt schon Lactanz: wenn die Weisheit mit der Religion unzertrennlich verbunden ist, so bleibt dieses der schönste Beweis der Wahrheit für beide (institutt. IV, 3.).

2) Leibnitz Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft (opp. ed. *Dutens* I, 60.); Rousseau's Emil, Glaubensbekenntniß des savoyischen Vicars, eine trefliche Stelle (oeuvres ed. de Deuxponts. IX, 13 ff.); Döderleins christlicher Religionsunterricht I, 134 ff. Zieglers Erörterung, daß der Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion mehr aus der inneren Vortreflichkeit der Lehre, als aus Wundern und Weissagungen zu führen ist, in Henke's Magazin für Exegese. I, 20. Eckermanns Handbuch. I, 673 ff.

§. 19.

Vom Kanon des A. T.

Aus diesen und anderen Gründen erhielten die heiligen Bücher stufenweise ein gewisses öffentliches Ansehen, welches man das kanonische nennt. Man versteht aber unter dem Kanon ein Verzeichniß derjenigen Schriften, welche man in der

jüdischen und christlichen Kirche allmählich unter öffentlichem Ansehen für heilig und göttlich gehalten hat. Es sind nemlich die Bücher des A. T., um von diesen anzufangen, zuerst einzeln gesammelt worden; der Pentateuch, der zuerst von sehr mäßigem Umfange war (5 Mos. XXXI, 24 ff. Jos. VIII, 30–35. 2 Kön. XXII, 8 ff.), hatte schon vor dem babylonischen Exil seine gegenwärtige Gestalt; Davids Psalmen, mit neuen Sammlungen vermehrt (Psalm LXXII, 20.) erhielten durch den Nehemias eine Stelle unter den öffentlichen Religionsbüchern (2 Makk. II, 13.); die übrigen Schriften sind theils durch die Bemühungen der großen Synagoge [1]), theils durch die Sorgfalt des Judas Makkabäus in die Sammlung der heiligen Nationalbücher der Hebräer aufgenommen worden (ebend. V. 14.). Daß von diesen, dem Untergange im Strome der Zeit glücklich entrissenen Büchern, die jüdische Kirche abhängig gewesen sei, bezeugen die Apokryphen (Sir. im Vorber. V. 2. K. XLV ff.), das N. T. (Luk. XXIV, 44.), Josephus [2]), Philo [3]), Melito [4]), Origenes [5]), Athanasius [6]) und Hieronymus [7]), obschon Pharisäer, Sadducäer und Essener, Karaiten und Rabbaniten über das Ansehen und den Gebrauch dieser Sammlung merklich von einander abwichen [8]). In der Folge traten noch die Be-

schlüsse der Kirchenversammlungen zu Laodicea (J. 364.) 9), Karthago (J. 397.) und Trento (J. 1545.) hinzu, die aber, ihr ungleiches Ansehen unerwogen, unter sich selbst abweichen, und den Weg zu neuen Untersuchungen bahnen 10).

1) Vergl. Rau diatribe de synagoga magna. Traiecti ad Rhenum 1726. in 8. S. 9. 12. 118 ff. Diese Stellen werfen ein bedeutendes Licht auf die Entstehung der hebräischen Orakelsammlungen, namentlich des Ezechiel.

2) Gegen den Apion B. I. K. 8. vergl. die Stelle im jüd. Kriege B. VII. K. V. §. 5. vom Gesetzbuche aus dem jüdischen Tempel, welches Vespasian mit im Triumphe aufführte.

3) Vom Leben Mosis (Mangey'sche Ausg. S. 654 f.): vergl. Eichhorns Bibliothek der biblischen Literatur B. IV. S. 785 ff. über den Unterschied des palästinensischen und alexandrinischen Kanon.

4) Beim Eusebius in der Kirchengesch. B. IV. K. 26.

5) Ebend. B. VI. K. 25. Er läßt die kleinen Propheten aus, und führt dagegen das zweite Buch Esra und eine Epistel Jeremiä unter den kanonischen Büchern auf.

6) In der synopsis script. sacrae Th. II. S. 56. der Kölner Ausg. v. 1686, wo man besonders das Urtheil über die Apokryphen vergleichen muß.

7) Im prologus galeatus und der zweiten epist. ad Paulin. vergl. Augustin de doctrina christiana B. II. K. 8.

8) Vergl. Josephus vom jüd. Kriege. B. II. K. 8. §. 3 ff. und meine religiöse Moral. Götting. 1800. § 71. Note.

9) Spittler kritische Untersuchung des sechszigsten laodicenischen Kanons. Bremen 1777. S. 10 ff.

10) Man vermißt nemlich die bestimmten Nachweisungen, die wir z. B. über die Entstehung des Koran haben (*Elmacini* histor. Saracen. edit. *Erpen.* lib. I. c. 18.). Aber während schon die Kirchenväter zum Theil sehr hart über die ἀντιλεγόμενα in unserem Kanon urtheilen, nennt Luther den treflichen Brief Jakobi eine epistola straminea, Castalio das hohe Lied einen liber flagitiosus, und einer unserer hellsten Schriftforscher die Apokalypse ein hellenistisches Drama. Wie lassen sich alle diese verschiedenen Urtheile nach einem bloß historischen Maaßstabe ausgleichen? Man s. Paulus im neuen Repertorium Th. III. S. 180 ff. Henke's Magazin für Exegese Th. II. 433. IV, 1 ff. Eckermann's Handbuch Th. I. S. 633 ff.

§. 20.

Vom Kanon des N. T.

In der ersten Kirche, welche von der nahen Zukunft des Messias vollkommen überzeugt zu seyn meinte (1 Kor. XV, 51. 2 Kor. V, 3 ff.), hieng der öffentliche Glaube der Christianer mehr von dem Ansehen der Lehrer,

als von dem Gewichte einzelner Schriften ab. Inzwischen wurden doch in einzelnen Gemeinden, wahrscheinlich nach einem palästinensischen Originale [1]), mehrere Lebensbeschreibungen Jesu, des Christus, in Umlauf gesetzt [2]), die man erst im zweiten Jahrhundert auf eine bestimmte Zahl von vier Evangelien einschränkte [3]). Bald darauf bildete man auch aus den, damals bekannten, apostolischen Briefen, mit Einschluß der Apostelgeschichte, eine eigene Sammlung, die aber nicht sofort gleiches Ansehen und gleichen Beifall erhielt [4]). Erst im dritten Jahrhunderte vereinigten sich beide Sammlungen zu einer einzigen, wie Origenes [5]), Eusebius [6]), Athanasius [7]), Augustin [8]) und die Concilienschlüsse zu Laodicea und Karthago beweisen, obschon hierzu mehr Bedürfniß und Gewohnheit, als die allgemeine Stimme der Gemeinden beigetragen hat [9]). Wenn man daher die Entstehung des neutestamentlichen Kanons mit Aufmerksamkeit erwägt, so gewinnt die Meinung viel an Wahrscheinlichkeit, daß man aus der Geschichte desselben mehr ein äußeres, als ein inneres Ansehen der heiligen Bücher ableiten und geltend machen könne [10]).

1) S. Eichhorns Bibliothek der bibl. Literatur. Th. V. S. 761. über die Abstammung unserer vier Evangelien von einem aramäischen Urevangelium.

2) Vergl. Justin den M. in der 2ten Apologie K. 98. Fabricius cod. apocr. N. T. S. 2 ff. Henke's Magazin für Exegese. Th. IV. S. 576 ff.

3) Irenäus adv. haeres. B. III. K. 11. Tertullian adv. Marcion. B. IV. K. 4 ff.

4) Theils wegen des localen Endzweckes der Episteln, theils wegen einzelner, schon zu den Zeiten der Apostel untergeschobener Briefe (2 Thess. II, 2. III, 17.). Daß die Apostelgeschichte noch im vierten Jahrhundert vielen Gemeinden unbekannt war, beklagt Chrysostomus ausdrücklich (homil. LV. in act.).

5) Beim Eusebius in der KG. B. VI. K. 25. welche merkwürdige Stelle man mit B. III. K. 39. vergleichen kann.

6) Ebend. B. III. K. 25. u. 16. wo auch eine Stelle des Clemens von Rom als erhaben, bewundernswürdig und allgemein für kanonisch anerkannt (ὁμολογουμένη) gepriesen wird. Vergl. Henke's Magazin Th. V. S. 451 ff.

7) In der *synopsis scripturae sacrae* a. a. O. S. 59 f.

8) *De doctrina christiana.* B. II. K. 8.

9) Augustin selbst bemerkt a. a. O. "Diejenigen Briefe der Apostel, die von mehreren und angeseheneren Gemeinden anerkannt würden, seien denen vorzuziehen, die wenigere und unberühmtere auf ihrer Seite hätten."

10) Man vergleiche die bei aller Weitläuftigkeit doch noch immer ungemein schätzbare Schrift Semlers von freier Untersuchung des Kanon. Halle 1771 ff. (Corrodi) Versuch einer

Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons. Halle 1792. Hänlein Einleitung in die Schriften des N. T. 2te Ausg. Th. I. S. 365 ff. Erlangen 1801. Die freimüthigen Aeußerungen Eckermanns in den theolog. Beiträgen B. V. St. 2. S. 140 ff. haben zwar Widerspruch gefunden, aber noch keine Widerlegung, und bereiten in jedem Falle auf ganz neue Untersuchungen über das wahre Alter unserer meisten neutestamentlichen Bücher vor.

§. 21.

Ansehen der heiligen Schrift.

Dieses äußere, oder entscheidende Ansehen ist inzwischen der heiligen Schrift des A. und N. B. wirklich und zwar in so ferne beigelegt worden, daß sie nach einer richtigen Erklärung das Ansehen der Kirchenväter, Kirchenversammlungen, Traditionen, Bischöffe und Schwärmer bei weitem übertreffen und von den Predigern der christlichen Religion als die einzige und zuverlässigste Vorschrift der Lehre (2 Tim. I, 13.) betrachtet werden soll [1]). Man gründet diesen Beschluß auf den göttlichen Ursprung unserer heiligen Bücher, auf die Wahrheit ihrer Hauptlehren (Ap. IV, 12. 1 Kor. III, 11.), auf die Vollständigkeit (Ap. XX, 27. 1 Joh. II, 20.) und Deutlichkeit ihres Innhaltes (Psalm CXIX, 105. Jes. VIII, 20.). So unzufrieden auch die Gegner mit dieser Bestimmung

waren [2]), so kann man sich doch noch in unseren Tagen bei ihr beruhigen, sobald man nemlich bei ihrer Erklärung nicht sowohl auf ihren göttlichen Ursprung, der sich nicht überall nachweisen läßt, als auf ihren göttlichen Innhalt (2 Tim. III, 16.) Rücksicht nimmt, dessen Geist und Beschaffenheit nach den Grundideen der Vernunft und des Evangelium (§. 18.) leicht geprüft und von eitlen Menschenzusätzen geschieden werden kann [3]).

1) S. unsere symbol. Bücher in der solida declaratio I. S. 632. der Rechenbergischen Ausg. Vergl. Döderleins institut. §. 47. obs. 2.

2) Der berüchtigte Streiter Eck wenigstens glaubte Luthern auf dem Reichstage zu Worms im Jahr 1521 nicht verdächtiger machen zu können, als durch die Worte: sobald der Grundsatz geltend wird, daß man Abweichungen von der Kirchenlehre nur aus der Schrift widerlegen darf; sobald werden wir auch in der Christenheit nichts Gewisses und Bestimmtes mehr haben.

3) Vergl. Eichhorns Vorschläge zur Hermeneutik in s. Bibliothek der bibl. Literatur. B. IV. S. 330 ff. Meyers Hermeneutik des A. T. Lübeck 1800. und schon Michaelis deutsche Dogmatik. §. 3 f.

Dritter Abschnitt.

Von der Natur und Beschaffenheit der Theologie.

§. 22.

Von der Erkenntniß Gottes.

Daß die Theologie als Lehre von Gott (§. 2.) eine Erkenntniß Gottes enthalte, die man Anderen mittheilen könne, wird in unseren heiligen Büchern ausdrücklich bemerkt (Joh. XVII, 3. Röm. I, 19 f.), und ist unter den Kirchenvätern besonders von Augustin ins Licht gesetzt worden [1]). Dagegen behauptete schon **Johann** von Damaskus mit den Alexandrinern, daß Gott nicht nur über alles Seyn, sondern auch über alle Erkenntniß erhaben sei [2]); jedoch unter gegründeten Widersprüchen Alberts des Großen [3]) und **Thomas** von Aquino [4]), die sich hierüber sehr nachdrücklich geäußert haben. Dennoch hat **Kant** kein Bedenken getragen, sie von Neuem in Schutz zu nehmen, indem er ausdrücklich lehrte, daß man Gott zwar glaubig zu denken, aber nicht zu erkennen ver-

möge [5]). Wenn man inzwischen unter Erkenntniß nichts anderes versteht, als den Innbegriff von Vorstellungen, welche durch Einheit des vernünftigen Denkens unter sich verbunden sind, so findet sie nicht allein bei sinnlichen, sondern auch bei übersinnlichen Gegenständen, und namentlich in der Theologie statt [6]).

1) In s. Schriften von der Erkenntniß des wahrhaftigen Lebens. K. 7. u. 8. ferner in den Fragen über das A. und N. T. gleich zu Anfang: dann de trinit. B. VIII. K. 4. was heißt es, Gott erkennen (Deum *scire*), als ihn im Geiste betrachten und von ihm eine deutliche Einsicht erhalten.

2) In seinem Buche: *περὶ ὀρθοδόξης πίστεως*. B. I. K. 4.

3) In s. summa theol. tract. III. quaest. 13. vergl. Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie. Th. IV. S. 417 ff.

4) S. Buhle's Geschichte der neueren Philosophie. Göttingen 1800. B. I. S. 862 ff.

5) In der Kritik der praktischen Vernunft. S. 255.

6) Vergl. Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 864.

§. 23.

Beschaffenheit dieser Erkenntniß.

Dabei wird es jedoch aus der Natur des göttlichen Wesens einleuchtend, daß diese Er-

kenntniß Gottes weder anschaulich (Joh. I, 18.), noch übernatürlich, sondern ausschließend vernünftig, und zwar entweder rein (idealisch), oder vermischt (aus der Betrachtung der Natur und ihrer Zwecke geschöpft) sei [1]. Die erste ist analytisch (Entwickelung der in uns liegenden Idee des Absoluten), die andere synthetisch, und zwar symbolisch oder analogisch; sie kann nemlich nicht das Wesen Gottes selbst erreichen, sondern muß sich auf das nothwendige Denken der reinen Gottesidee einschränken. Sie ist daher auch kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens, oder einer gewissen und durch hinreichende Gründe unterstützten Ueberzeugung von dem Daseyn eines unsichtbaren Wesens (Hebr. XI, 1.), die aber einer vollkommenen Deutlichkeit und Zuversicht fähig ist [2].

1) Tieftrunk Censur des protestantischen Lehrbegriffes. B. III. Berlin 1795. Vorrede S. XLIII ff. Jakob über den moralischen Beweis für Gottes Daseyn. S. 160 ff.

2) Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 848 ff. Krug von der Ueberzeugung nach ihren verschiedenen Arten und Graden. Jena 1797.

§. 24.

Von den Glaubensartikeln.

Der Innbegriff dieser Glaubenslehre besteht aus einer Reihe einzelner Wahrheiten,

die man nach einem von dem Gliederbaue des Körpers genommenen Bilde Artikel nennt, und in Rücksicht der Quelle, je nachdem sie aus der heiligen Schrift, oder zugleich aus der Vernunft fließen, in reine und vermischte; in Rücksicht des Innhaltes aber in fundamentale (wesentliche), und nicht fundamentale eintheilt, je nachdem sie mit den Hauptlehren der Wissenschaft (des Heils nach der älteren Sprache) näher oder entfernter zusammenhängen. Es haben sich aber sowohl über die Zahl, als über den Innhalt dieser Grundartikel (1 Kor. III, 11) heftige Streitigkeiten erhoben. Denn ob sich gleich unsere heiligen Bücher hierüber sehr bestimmt erklären (5 Mos. VI, 4. Matth. XXVIII, 19. Joh. XVII, 3.) [1]); so hat sich doch im Laufe mannichfacher, oft sehr vergeblicher, Religionsstreitigkeiten die Zahl der für Grundartikel ausgegebenen Lehren so sehr gehäuft [2]), daß man sogar noch in unseren Tagen zweifeln wollte, ob es möglich sei, alle Lehren der christlichen Theologie auf ein höchstes Princip zurückzuführen [3])?

1) Der Islamism geht bekanntlich von dem Glauben an einen höchsten Gott aus; die Juden hingegen zählen nach Maimon schon dreizehn Fundamentalartikel (עקרים): s. Bodenschaz kirchliche Verfassung der Juden. Th. III. S. 4 f.

2) Vergl. The thirty-nine articles of the church of England by *W. Beveridge.* London 1716. in 8.

3) Schmid über christliche Religion als Volkslehre und Wissenschaft. Jena 1797. S. 127 ff. *Kupfer* dissert. de ratione constituendi articulos fundamentales religionis christianae. Wittenberg 1802.

§. 25.

Von dem höchsten Grundsatze der Theologie.

Dennoch hatte schon **Luther**, dem in der Folge auch die symbolischen Bücher beitraten [1]), die Lehre von der Rechtfertigung für die Hauptlehre des christlichen Systems erklärt; **Semler** stimmte hingegen für die Taufformel und das apostolische Symbol [2]); **Döderlein** glaubte neun, und wohl gar sechzehn Dogmen für Grundlehren anerkennen zu müssen [3]); und noch einige andere erklärten sich für das auf Einhauchung oder Offenbarung gegründete Ansehen der heiligen Schrift, als für den höchsten Fundamentalsatz der christlichen Gotteslehre. Nach unserem Dafürhalten stützt sich die gesammte Vernunfttheologie auf den synthetischen Satz: **es ist ein Gott;** die christliche Theologie aber auf die Behauptung: **Gott, der Urheber und Regent der Welt, ist auch der Urheber und Geber der menschlichen Wohl-**

fahrt durch Jesus den Christ (Joh. XVII, 3.) [4]). Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß man den höchsten Grundsatz der christlichen Theologie und der christlichen Religion (§. 2.) vorsichtig unterscheiden, und diesen in einem moralischen Gebote (Matth. XXII, 37 f. 2 Tim. II, 19.) aufsuchen muß [5]).

1) S. die Apologie der Augsburg. Confession im 2ten Artikel von der Rechtfertigung, am Ende: und die Eintrachtsformel S. 683. der Rechenbergischen Ausgabe.

2) In der institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam. §. 79.

3) Vergl. s. institut. theol. christian. §. 23. und s. christlichen Religionsunterricht. Th. I. S. 443 ff.

4) S. Henke's lineamenta. § XXII. Eckermanns Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre. B. I. S. 713 ff.

5) Vergl. Tieftrunks Censur des protestantischen Lehrbegriffs. B. I. erste Fortsetzung. S. 112 f.

§. 26.

Von der Glaubensregel.

Dabei mögte es freilich noch immer streitig scheinen, wie man aus diesem höchsten

Princip der christlichen Theologie alle Lehren derselben ohne Beeinträchtigung des Ansehens der heiligen Schrift ableiten könne, welche über einzelne Dogmen verschiedene Stimmen und Aeußerungen vernehmen läßt (z. B. über die Natur Christi, über den heiligen Geist, über die Vergebung der Sünden, über den Teufel). Es ist bekannt, daß sich **Tertullian** zuerst auf die **Glaubensregel**, oder auf den Innbegriff apostolisch-mündlicher Lehren, als auf eine Richterin der Schrift berufen hat [1]); **Irenäus** hingegen entscheidet für die **Wahrheitsregel**, die er in dem apostolischen Symbol findet [2]); **Origenes** hilft sich mit dem **geistigen Sinne** der Schrift, der vor dem buchstäblichen bei weitem den Vorzug verdienen soll [3]); **Augustin** sprach von einer **Frömmigkeitsregel**, nach welcher man alles Unwürdige und Menschliche von Gott entfernen müsse [4]); unsere **symbolischen Bücher** gehen auf die drei ersten **katholischen Symbole** zurück [5]); die **folgenden Theologen** unserer Kirche sprechen von einer besonderen **Glaubensanalogie** (Röm. XII, 6.), als der Uebereinstimmung einer Lehre mit den Fundamentalartikeln [6]); **Kant** stimmte für das **Sittengesetz**, als höchsten Ausleger und Richter in Religionsstreitigkeiten [7]), und einige der neuesten Theologen scheinen die Idee des Absoluten

zum höchsten Maaßstabe aller Lehren von Gott erheben zu wollen. Man kann aber dagegen mit Recht erinnern, daß jetzt, außer unseren heiligen Schriften, eine sichere apostolische Glaubensregel nicht vorhanden ist; daß die geistige und moralische Schriftauslegung zu eitlen Bildern und unsicheren Behauptungen führt; und daß eine wahre Analogie des Glaubens erst nach Aufstellung eines höchsten theologischen Grundsatzes (§. 25.) denkbar ist. Wenn daher einzelne Stellen unserer heiligen Schriften unter sich im Widerspruche zu seyn scheinen, so müssen sie zuerst nach ihrem wahren grammatischen Sinne erforscht, und dann nach den leitenden allgemeinen Ideen des Evangelium (Joh. IV, 23 f.), die sich zuletzt wieder an den reinen Gottesbegriff, als die höchste Vernunftidee anschließen (§. 18.), beurtheilt werden [8]).

1) In dem apologeticus aduersus gentes c. XLVII. de virginibus velandis lib. I. c. 1. besonders aber *de praescriptione adversus haereticos* c. XII ff., welche Hauptstelle man mit der Schützischen Abhandlung (*de regula fidei apud Tertullianum*) vergleichen kann.

2) Aduersus haereses lib. I. c. 2. Auch Lessing im theologischen Nachlasse, Berlin 1784. S. 126 ff. ist in diese Lehre, zwar kühn, aber mit unläugbarem Scharfsinne, eingedrungen.

3) In seinem Buche περὶ ἀρχῶν lib. IV. c. 1. u. 2.

4) De praedestinatione et gratia c. 1.

5) Vergl. die Eintrachtsformel S. 632. der Rechenbergischen Ausgabe.

6) Am scharfsinnigsten ist dieses von Heilmann geschehen, in seinem compendium theologiae dogmaticae §. 7.

7) Vergl. seine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 149 f.

8) Eichhorn in der Bibliothek der biblischen Literatur B. IV. S. 330 ff. Seiler in seiner biblischen Hermeneutik. Erlangen 1800. Vorrede S. XXIII.

§. 27.

Von den Geheimnissen.

An den Grenzen unserer vernünftigen Einsicht muß man die Geheimnisse suchen, unter welchen die Schrift theils nur vorhin unbekannte (Matth. XIII, 11. Luk. VIII, 10. 1 Kor. II, 7. Koloss. I, 26. IV, 3.), theils überhaupt verborgene und unbegreifliche Religionslehren (1 Kor. XV, 51. Ephes. V, 32. 1 Tim. III, 16.) versteht. Im Kirchensysteme hat man aber diesen Begriff bald erweitert und die Zahl der Geheimnisse durch die Sacramente, durch die Geheimlehre,

durch die Dogmen von der Dreieinigkeit, von der Menschwerdung, von der Auferstehung des Körpers, von der Vereinigung der Naturen in Christo, und durch andere Lehrsätze so ansehnlich vermehrt, daß sie das ganze Lehrgebäude wie eine heilige Wolke umschatteten und zuletzt selbst das Licht des Evangelium zu verdunkeln drohten [1]). Je mehr inzwischen gegenwärtig diese Gefahr abnimmt, desto nöthiger ist doch die Erinnerung, daß sich Geheimnisse, oder **Lehren, welche die Grenzen unserer jetzigen Einsicht überschreiten**, auf dem Gebiete aller menschlichen Kenntnisse, und ganz besonders in der Theologie finden; daß man eben deßwegen darauf bedacht seyn müsse, sie der Wissenschaft nicht als willkührliche Hindernisse in den Weg zu stellen, sondern sie an die Endpunkte und Schranken derselben zu verweisen; und daß man folglich nur solche Lehren unter die **echten Geheimnisse** des Glaubens aufnehmen dürfe, die mit **entschiedenen Heilswahrheiten genau zusammenhängen**, und mithin nicht in der Willkühr der Lehrer, sondern in der gegenwärtigen Schwäche der menschlichen Vernunft, ihren Grund haben [2]).

1) Man s. *Suicer* thesaur. voc. *μυστήριον*. Döderleins christlichen Religionsunterricht Th. III. S. 30 ff. Langs Apologie der

Offenbarung Jena 1794. S. 203 ff. Reinholds Beiträge zur Berichtigung der Mißverständnisse unter den Philosophen Th. II. S. 363 f. und eine hieher gehörige Stelle aus Kants Kritik der reinen Vernunft S. 310 - 312.

2) Wozu uns die Bemerkung auffordern muß, daß sich alle unsere Kenntnisse im Unbegreiflichen verlieren: in meinen Religionsvorträgen im Geiste Jesu. Göttingen 1804. B. I. S. 181 ff.

Erster Theil.

Von

Gott überhaupt.



Erster Theil.

Von Gott überhaupt.

Erster Abschnitt.

Von der Natur und dem Daseyn des höchsten Wesens.

§. 28.

Geistiger Begriff Gottes.

Die einfache Idee des Unbedingten, welche das Wesen der menschlichen Vernunft ausmacht, enthält schon den Begriff Gottes, oder der höchsten Intelligenz [1]); daher ihn die Gotteslehrer einen dem Menschen angebornen Begriff nannten [2]). Damit stimmen auch die heiligen Bücher überein, indem sie das Urwesen einen Geist nennen (Joh. IV, 23 ff.), freilich nach einer vor Christo sehr körperlichen und materiellen (1 Mos. I, 2, II, 7. 2 Mos. XXXIII, 19 f. Psalm CIV, 29. 1 Kön. XIX, 12.) [3]), nach ihm aber durch

die Träume der Anthropomorphiten wieder entstellten Vorstellung von der Natur eines Geistes [4]). Sobald nun dieser, aus der Idee des Absoluten geschöpfte, an sich aber noch leere Begriff des Urwesens durch die Betrachtung der Natur belebt wird; so entsteht auch die Idee der **höchsten und vollkommensten Intelligenz**, von deren Gewißheit sich der menschliche Verstand sehr bald überzeugt, ob ihm gleich die Schranken seiner Natur und Freiheit nicht erlauben, über das reine Denken der Gottheit hinaus zu gehen [5]).

1) S. **Kants** Kritik der reinen Vernunft S. 595 ff. von dem Ideale der reinen Vernunft. Der neuere Idealismus nennt es die Idee des Absoluten.

2) *Iamblichus* de mysteriis Aegyptiorum sect. I. c. 3. eine Hauptstelle von der angebornen Gotteskenntniß. *Calou.* system. tom. II. S. 27 f. *Fenelon* demonstration de l'existence de Dieu. Amsterdam 1729. t. I. S. 2 ff. *Buddei* theses de Atheismo S. 361 ff.

3) *Morus* opusc. theolog. I. 328 f. Reinholds Geschichte des Begriffes Geist in s. Briefen über die Kantische Philosophie Th. I. S. 270 ff. meine biblische Theologie Th. I. S. 37 ff.

4) Vergl. Tertullian de carne Christi c. XI. *Cyrill.* Hierosolymit. catechef. VI. *Epiphan.* haeref. LXX. von dem großen Anthropomorphiten Audius; *Lactant.* instit.

lib. IV. c. 30. *Socrates* H. E. B. VI. c. 7. *Sozomen.* VII, 11. 12. Selbst der selige Döderlein neigte sich zu feinmateriellen Begriffen von Gott im christlichen Religionsunterrichte Th. IV. S. 215 ff.

5) Man vergl. eine trefliche Stelle in Kants Kritik der reinen Vernunft S. 641 ff.

§. 29.

Vom Daseyn Gottes. Ontologischer Beweis.

Der bloße Gedanke Gottes würde übrigens noch keine Gewißheit des Glaubens begründen, als welche von der Wahrheit der Idee Gottes, oder davon abhängt, daß ein wirkliches Seyn desselben dem Begriffe entspreche (Hebr. XI, 6.). Aber genau diese Wahrheit kann, da sie von unendlichem Innhalte ist, zwar nicht anschaulich bewiesen [1]), doch durch eine Menge ganz entscheidender Gründe erhärtet werden [2]), die freilich, nach der verschiedenen Empfänglichkeit des menschlichen Verstandes, auch eine verschiedene Ueberzeugungskraft besitzen. So wie nun diese Beweise systematisch geordnet werden, steht der **ontologische** oben an, den Anselmus [3]) zuerst vorgetragen und Des-Cartes [4]) ausgeschmückt hat, und der sich auf den Grundgedanken zurückführen läßt, daß die **höchste Vollkommenheit und Totalität**, die in dem Begriffe des **Urwesens** liegt, auch das Daseyn desselben in sich

fasse. Bei eintretender Kritik ergibt sich nun zwar bald, daß in dieser Schlußfolge das Daseyn des Gedankens und der Sache (ideales und wirkliches Seyn) verwechselt werden [5]). Allein da doch die Idee des Unendlichen, durch die wir die Gottheit auffassen, für den Verstand ein Maaßstab der Wahrheit und des Irrthums ist [6]), der Irrthum aber durch einen leeren Gedanken nicht berichtigt und verbessert werden kann; so schließen wir mit Recht, daß der in der menschlichen Seele vorhandenen Idee des Unendlichen eine ewige Wahrheit entspreche, die in dem höchsten Verstande des Urwesens selbst vorhanden ist. Wenigstens haben sich dieser Schlußweise nach Plato und den Stoikern schon Augustin und Andere bedient [7]).

1) **Kants** Kritik der reinen Vernunft S. 611. 755. 762 ff. vergl. mit **Krug** über das Verhältniß der kritischen Philosophie zur moralischen, politischen und religiösen Cultur des Menschen. Jena 1798. S. 190 ff.

2) **Leß** über Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung. Göttingen 1786. S. 97 f.

3) Im proslogion c. 2 ff. vergl. **Tiedemanns** Geist der speculativen Philosophie Th. IV. S. 256 ff. **Zieglers** Beitrag zur Geschichte des Glaubens an Gottes Daseyn. Göttingen 1792. S. 23 ff. **Buhle's** Lehrbuch der Geschichte der Philosophie Th. V. S. 157 ff. **Cudworth** systema intell. ed. **Mosheim.** tom. II. p. 190 ff.

4) In den meditatt. de prima philosophia. med. 3. u. 4. Man muß aber die Abhandlung selbst lesen, und nicht bloß nach dem Kantischen Auszuge urtheilen.

5) Kant a. a. O. S. 620 ff. (König) Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Beweises vom Daseyn Gottes aus bloßer Vernunft. Nürnberg 1791. S. 96 ff.

6) Kant a. a. O. S. 597 ff. *Buddei* theses de atheismo S. 369 ff.

7) *Augustin.* de libero arbitrio lib. II. c. 15. Mendelssohn's Morgenstunden. Berl. 1786. Plato im Philebus (edit. Bipont. tom. IV. S. 219 ff.). Buhle's Lehrbuch der Geschichte der Philosophie Th. II. S. 87 ff.

§. 30.

Dynamisch-kosmologischer Beweis.

Einen anderen Beweis für das Daseyn des Urwesens hat schon **Johann von Damaskus** [1]) **von der Zufälligkeit und Veränderlichkeit der Welt** sowohl im Ganzen, als im Einzelnen geführt, und hieraus auf eine **nothwendige** und **unveränderliche** Ursache derselben mit vollem Rechte geschlossen (1 Kor. IV, 18.). Damit hängt auch zuletzt der Beweis des **Aristoteles** [2]) zusammen, nach dem er **die Bewegung der Weltkräfte**, die das Ganze leiten und beleben, als etwas Bedingtes und Successives auf **einen ersten und unendlichen Beweger** (vergl. Ap. XVII, 28. Hebr. I, 3.)

zurückgeführt, und der in der Folge noch Leibnitzens [3]) Beifall erhalten hat. Nun scheint es zwar, als habe Kant den Nerven dieses Beweises durch die Bemerkung schwächen wollen, daß wir nicht berechtigt seien, das Gesetz der Causalität über die Grenzen der Erfahrung und der Sinnenwelt überhaupt auszudehnen [4]). Allein diese Erinnerung kann nur von einzelnen Erfahrungen, bei welchen wir freilich zu einer übernatürlichen Causalität unsere Zuflucht zu nehmen nicht berechtigt sind, nicht aber von dem Ursprunge des Ganzen und seinem Zusammenhange mit einer ersten und allumfassenden Ursache gelten [5]). **Eine Reihe von Naturerscheinungen ohne Grund und Endzweck gleicht einem Strome ohne Ursprung und Ausfluß, in dem die Vernunft versinkt, statt von ihm getragen und geleitet zu werden.**

1) In seinem Buche de orthodoxa fide lib. I. c. 3. Beweis, daß ein Gott ist.

2) Man vergleiche s. φυσικη ἀκρόασις B. VII. K. 10. und das dem Aristoteles zugeschriebene Buch de mundo K. 2. *Vater* vindiciae theologiae Aristoteleae. Lips. 1795. S. 27 ff. (*Mirabaud*) systéme de la nature tom. I. ch. 2. *du mouvement et de son origine.*

3) In den opp. theolog. edit. *Dutens*. Genev. 1768. tom. I. S. 5 ff. In dieser für originell gehaltenen Stelle kommt bestimmt

der Gedanke des Aristoteles vor: Corpus, quod mobilitatem habet, non motum, figura determinata prodit *motorem primum*, eumque vnicum et sapientem.

4) Kritik der reinen Vernunft S. 202 ff. 637 ff. Dagegen giebt Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre zu (S. 112 Note.), daß dieses nur von dem Gebrauche des Causalitätsgesetzes mit untergelegtem Schema gelte: was man ohne Nachtheil für die Theologie gerne einräumen wird.

5) Man unterscheide den Erfahrungsgebrauch des Causalitätsgesetzes von seinem reinen Verstandesgebrauche unter der Leitung der höchsten Vernunftidee. Vergl. Jerusalems Betrachtungen Th. I. Betr. 2.

§. 31.

Physisch-theologischer Beweis.

Ungleich stärker werden die Gemüther von dem teleologischen Beweise ergriffen, der aus der Betrachtung der weisen Einrichtung der Natur und der Verbindung ihrer Erscheinungen zu einer Reihe vernünftiger Zwecke genommen ist. Unsere heiligen Bücher machen häufig von ihm Gebrauch (Psalm VIII. XIX. CIV. Hiob XXXVII - XLI. Jes. XL. Matth. VI, 25 ff. Ap. XIV, 15 ff. XVII, 24 ff. Röm. I, 19 ff.); andere Schriftsteller aber der älteren und neueren Zeiten haben sich oft bemüht, ihn zu entwickeln und ins Licht zu stellen [1]).

Und hier haben sie in der That ein nützliches Geschäft unternommen. Denn ob man gleich einräumen muß, daß Betrachtungen dieser Art nur zu Gott, dem Bildner, nicht aber dem Schöpfer der Welt hinführen, und daß sie noch weniger seine höheren moralischen Eigenschaften zu erläutern vermögen [2]); so fordern sie doch das Gemüth zur innigsten Verehrung der reichen und mannichfachen Weisheit Gottes auf, und leiten bei weiterer Verfolgung dieser Ansichten von selbst zu tieferen Untersuchungen hin.

1) Man s. *Xenophon* Memorab. Socrat. B. I. K. 4. B. IV. K. 3. *Cicero* de natura Deorum lib. II. c. 38 ff. Die hieher gehörigen Stellen Cleanths, Seneca's, Antonin's u. a. hat Pfanner in dem systema theolog. gentil. K. 11. §. 6 ff. gesammelt. Die neueren, mehr ins Einzelne gehenden, Schriftsteller werden unten in der Lehre von der Vorsehung aufgeführt werden.

2) Kants Kritik der reinen Vernunft S. 648 ff.

§. 32.

Moralischer Beweis.

Einen moralischen Beweis für Gottes Daseyn hat Kant nach den Grundsätzen einer formalen Ethik also geführt, daß er zu zeigen bemüht war, die unbedingte Nothwendigkeit des Sittengesetzes, welche oft, mit Hintansetzung der natürlichen Be-

gierde nach Glückseligkeit, der Pflicht Alles aufzuopfern gebietet, müsse nothwendig den Glauben an Gott, als den gerechten Vergelter der Tugend, erzeugen [1]). Dagegen leitet Augustin denselben Glauben aus dem materiellen Begriffe der Tugend ab, die er als ein beständiges Fortschreiten unseres Willens zu dem höchsten und unveränderlichen Gute betrachtet, welches nur unter der Voraussetzung Gottes, als des Ursprungs und Gebers desselben [2]), statt finden kann (Mark. X, 17 f.). Man muß es der Moral überlassen, zu untersuchen, ob die Tugend von der wahren Glückseligkeit getrennt werden könne [3]); hier ist schon die Bemerkung hinreichend, daß man die Begriffe der Pflicht und Tugend nicht deutlich zu entwickeln vermag, ohne auf Gott, den Urheber und das Ziel aller sittlichen Verbindlichkeit, hingeführt zu werden (2 Kor. IV, 18. 2 Petr. III, 11. Jakob. I, 17. Röm. II, 14 ff. Psalm LXXIII, 25 ff.). Man mag daher sein Inneres erforschen, über den Ursprung der Welt nachdenken, die Natur der Dinge betrachten, oder seine Pflichten in Erwägung ziehen; so kommt man überall auf ein höchst weises und gütiges Wesen zurück, und fühlt sich von tiefer Ehrfurcht für seine Nähe und Allgegenwart durchdrungen (Ap. XVII, 27.) [4]).

1) Kants Kritik der reinen Vernunft S. 848 ff. der praktischen Vernunft S. 255 ff. Kritik der Urtheilskraft S. 448 ff. Jakob über den moralischen Beweis für Gottes Daseyn. Liebau 1791.

2) De trinitate lib. VIII. c. 3. eine Hauptstelle: de genesi ad literam lib. VIII. c. 14. Daß aus demselben Begriffe der Tugend auch die Unsterblichkeit der Seele folge, hat schon Lactanz gezeigt (de vita beata c. IX. f.).

3) Vergl. meine religiöse Moral. Göttingen 1800. §. 41 ff.

4) Ueber andere Beweise für Gottes Daseyn vergl. man *Buddei* theses de atheismo S. 441 ff. *Malebranche* recherches de la verité lib. II. ch. 4. Leibnitzens Theodicee §. 62 ff. Fichte's Sittenlehre S. 192 ff. Gabler's neues theolog. Journal B. XIII. 1799. S. 19 ff.

§. 33.

Vom Atheismus.

Bei diesen entscheidenden Beweisen für die erste aller Wahrheiten muß man sich wundern, daß die schmachvolle Verirrung des Atheismus, die man freilich sonst vielen Unschuldigen aufgebürdet hat [1]), nicht ganz von dem Menschengeschlechte abgewendet werden kann (Psalm XIV, 1. Ephes. II, 12.) [2]). Aber man muß doch auch von der anderen Seite bemerken, daß die Natur des Glaubens keine objective, sondern subjective Gewißheit zuläßt, die in der Seele fällt und steigt, und

häufig durch dazwischentretende Irrthümer unterbrochen wird (1 Kor. II, 14.); und daß noch überdieß der menschliche Geist durch Blendwerke der Sinnen und der Einbildungskraft, durch einen verkehrten Unterricht, durch Eitelkeit und Afterphilosophie leicht getäuscht und auf falsche Wege geleitet werden kann [3]). Die schnell vorübergehende Thorheit der Atheisten verdient daher eher Mitleid, als Zorn und Unwillen, und hat wohl selbst oft mittelbar der Theologie, als Wissenschaft, einigen Vortheil gebracht, wenn sie schon in persönlicher Rücksicht nicht selten die traurigsten Nachtheile verursacht hat.

1) Z. B. dem Aristoteles und den Stoikern (Meiners historia doctrinae de vero Deo S. 420 ff. 456 ff.), dem Sokrates (Plato in der Apologie des Sokrates), den ersten Christianern (*Kortholt* paganus obtrectator lib. II. c. 10.), dem Pomponat, Cardan, Campanella, Vanini, Lyscinsky (m. Abhandlung über Casimir Lysczynski. Göttingen 1802.), Spinoza, Berkeley u. a. Wahrscheinlich nahm man von diesem Mißverständnisse Veranlassung, zu behaupten, daß es niemals dogmatische Atheisten gegeben habe. Man vergl. *Tournemine* réflexions sur l'Athéisme in den Zusätzen zu Fenelons oben citirter Schrift §. 28.

2) Namentlich nicht von Leucipp (*Cicero* de natura Deorum I, 24.), vom Diagoras Melius (Lactanz de ira diuina c. 9.) Protagoras (Diogen. Laert. l. IX. c. 8.),

Lucrez (de rerum natura III, 197 ff.) und einigen neueren Materialisten. Man s. Platners philosophische Aphorismen. Leipzig 1793. B. I. §. 922 ff.

3) S. m. religiöse Moral Göttingen 1800. S. 221 ff. *Lacroze* dissert. sur l'atheisme, in seinem Buche *Entretiens sur divers sujets d'histoire*. Köln 1740. S. 250 ff. Jenkin *Thomasii*, Britanni, historia Atheismi. Altdorf 1713. *Reimanni* historia vniuersalis atheismi. Hildesiae 1725.

§. 34.

I. Eigenschaften des göttlichen Wesens überhaupt. Gott ist eine Substanz.

Sobald das Daseyn des Urwesens gehörig erwiesen ist, so führt diese Ueberzeugung auch von selbst zu dem Fürwahrhalten, daß sich Gott in dem Besitze aller Vollkommenheiten befinde, die zu der Natur seines Wesens gehören, ob sie gleich in demselben nicht einzeln vorhanden, sondern auf das Genaueste unter sich verbunden sind. Indem wir sie aber nach der Schwäche des menschlichen Verstandes von einander absondern, entsteht die Vorstellung von den Eigenschaften Gottes, unter welchen man sich nicht etwas Zufälliges, sondern nothwendige Bestimmungen zu denken hat, welche zu dem Wesen der Gottheit gehören. Man hat sonst über die richtige Anordnung derselben gestritten [1];

uns aber scheint es, daß sie am besten in Eigenschaften des Wesens Gottes überhaupt, dann seines Verstandes und Willens insbesondere eingetheilt werden können. Indem wir nemlich von der Natur oder dem Wesen Gottes sprechen, behaupten wir keinesweges, daß er von zufälligen Veränderungen abhänge [2]), sondern daß er frei von jeder äußeren und fremden Bestimmung einzig durch eigene Kraft vorhanden ist, wirkt und alles Geschaffene bewegt [3]). In diesem reinen und edleren Sinne schreiben schon unsere heiligen Bücher Gott ein bestimmtes Seyn (Substanz) zu (2 Mos. III, 4. Jes. XLI, 4. Offenbar. Joh. I, 4.).

1) In negative und positive, ruhende und wirkende u. s. w. Man s. *Clarke* demonstratio existentiae et attributorum Dei, edit. Jenkin *Thomasii*. Altdorf 1713.

2) In diesem Sinne hat bereits Johann von Damaskus dem höchsten Wesen das Seyn (*ὀυσία*, die fließende, dahinschwindende Existenz) mit den Alexandrinern abgesprochen: de orthod. fide lib. I. c. 4. Auch Peter der Lombarde hatte schon den Satz auszuführen gesucht: *quod Deus non proprie sed abusiue* dicitur *substantia* (sentent lib. I.); so daß Fichte's kühne Sätze (philosoph. Journal. Jena 1798. St. 1. Appellation gegen die Anklage des Atheismus. Ebendas. 1799.) nichts Neues zur Sprache brachten. Es erhellet dieses zum Theil auch aus der

Geschichte dieser Lehre bei Calov (system. II, 196.) und Ziegler (Beitrag zur Geschichte des Glaubens an Gottes Daseyn. S. 112 ff.).

3) Die morgenländischen Weisen nannten daher Gott den bestehenden, beharrlichen, ἑστῶτα, *stantem in aeternum* (s. *Fabricii* cod. apocr. N. T. S. 416 ff. und **Mosheims** dissertatt. ad historiam eccles. pertinentes II, 72 ff.). In der Hauptsache hatte bereits Aristoteles den Gedanken an Gottes beharrliches Seyn entwickelt (physic. lib. VIII. c. 10. vergl. Platners Aphorismen I, 423 f.). Augustin bemerkt ausdrücklich: Deus est quaedam substantia: *nam quod nulla est substantia, nihil omnino est. Substantia ergo aliquid esse est* (in Ps. LXVIII. ed. Basil. 1569. t. VIII. S. 722. vergl. de cognitione verae vitae I, 3. und die ganze Schrift de essentia Dei). Albert der Große erinnert bestimmt: negari non potest, quin in Deo duo sint praedicamenta, *substantia* et relatio (summa tr. IV. quaest. 20.). Am ausführlichsten ist die Frage vom Seyn und der Substantialität Gottes abgehandelt von *Ioh. Picus de Mirandula* in seinem Buche de ente et vno (opp. edit. Basil. 1601. t. I. p. 160 ff.). Damit stimmen auch Leibnitz (Theodicee §. VII.), **Wolf** (theolog. natural. §. 1005.) und **Kant** (Kritik der reinen Vernunft S. 441. 587. 655 f. 701 f. 724 f.) überein. Man muß sich daher in der That wundern, daß vor kurzer Zeit eine ähnliche, im Grunde längstens beigelegte, Streitigkeit so großes Aufsehen und so ernstliche Besorgnisse hat erregen können.

§. 35.

Und zwar eine ewige und unveränderliche.

Dieses Seyn Gottes aber ist zuerst ewig und **unveränderlich**, das heißt, ohne Ursprung, und Zeitveränderungen so wenig unterworfen, daß vielmehr die Zeit selbst und jeder Wechsel derselben aus der Ewigkeit Gottes hervorgeht. Diese Wahrheit erhellet **erstens** schon aus der Natur eines reinen Geistes, die, mit Ausschluß jeder Nachfolge der Gedanken und Empfindungen, die größeste **Beharrlichkeit** des **Seyns** (Jes. XLI, 4.) fordert; **dann** aus der zusammenhängenden Reihe von Veränderungen, die in der Zeit erfolgen [1]) und auf eine unveränderliche Ursache dieser hinweisen; **endlich** auch noch aus den bestimmtesten Zeugnissen unserer heiligen Bücher (1 Mos. XXI, 33. Psalm XC, 1 – 4. CII, 26 – 28. Jes. XL, 28. XLIV, 6. Joh. XVII, 5. 24. 1 Tim. I, 17.) [2]).

1) Man vergleiche eine trefliche Stelle über den Zusammenhang der Zeit mit der Ewigkeit bei Augustin de ciuitate Dei lib. XI. c. 6. Abweichend äußert sich dagegen Kant (Kritik der reinen Vernunft S. 46 f. 331.), weil er sie nur einseitig als Form der Sinnlichkeit betrachtet. Als ob vor dem Entstehen des Menschengeschlechtes (z. B. nach Moses) keine Zeit gewesen wäre?

2) S. m. biblische Theologie Th. I. S. 91 f. Eckermanns Handbuch Th. II. S. 122 ff. Döderleins christlichen Religionsunterricht IV, 201 ff.

§. 36.

Aber auch eine allgegenwärtige und reingeistige.

Doch nicht allein über die Gesetze der Zeit, sondern auch über die Schranken des Raumes ist das Seyn des Urwesens erhaben. Die Theologen nennen diese Eigenschaft Allgegenwart, gleichsam eine alles erfüllende Art zu seyn (Adiastasie), die sich zwar aus dem Buchstaben unserer heiligen Schriften nachweisen läßt (1 Kön. VIII, 10 f. Jerem. XXIII, 24. Jes. LXVI, 1 f.), aber leicht zur Allräumlichkeit und zum Pantheism führt [1]. Wir denken uns daher die Allgegenwart Gottes besser als die reinste Allwirksamkeit, nach welcher Gott vermöge seiner geistigen Natur (Joh. IV, 23 f.) das Ganze umfaßt, durchdringt, bewegt und erforscht, mithin seinem Blicke Alles gegenwärtig erhält [2]. Den Beweis für diese Behauptung kann man theils aus der Ewigkeit Gottes (§. 35.) und der auf ein unendliches Wesen hinweisenden Ursache des Raumes führen; theils aus unseren heiligen Büchern ableiten, welche Gott den lebendigen (1 Mos. XVI, 14. 2 Kön. XIX, 4.) nennen, und die Kraft seines

Wesens als durchdringend und allumfassend schildern (Psalm CXXXIX, 7–11. Matth. VI, 4–8. Ap. XVII, 27 f.).

1) Daß bildliche Vorstellungen der Schrift von einem allräumlichen Seyn Gottes (vergl. noch Matth. XXIII, 22. Ephes. I, 23.) eine, freilich unschuldige, Veranlassung zur Vertheidigung des Emanatismus und Gnosticismus gegeben haben, kann, unserer Meinung nach, nicht geläugnet werden. Denn daß dieser schon früher, als jene selbst vorhanden war, lehrt die Geschichte der Parsen, der Hindus und der Juden selbst. Mit platonischen Ideen hat ihn erst Plotin in Verbindung gesetzt (Enn. VI, 2. 3. vergl. Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie Th. III. S. 428 ff); den Uebergang zum späteren, occidentalischen Pantheismus bahnten die Scholastiker durch die Behauptung, daß Gott seinem Wesen nach an allen Orten sei (*Petri* Lomb. *sentent.* lib. I.); bis endlich Spinoza ganz bestimmt lehrte, Gott sei die einzige Substanz, und eben deßwegen sei er eine ausgedehnte Substanz (*Ethic.* p. I. propos. XIV f.). Man muß sich inzwischen hüten, diese, in ihren Folgen freilich gefährliche Verirrung, hart und schneidend zu verurtheilen; denn der menschliche Verstand ist im Denken und Urtheilen so sehr an die Gesetze der Zeit und des Raumes gebunden, daß er bei der Entwickelung des, im Grunde selbst schon anthropomorphischen, Begriffes Allgegenwart die Klippe einer pantheistischen Vorstellung mehr den Worten, als der Sache nach zu vermeiden sucht. Man s. ein Beispiel in

den Predigten des sich sonst so philosophisch fassenden Jerusalem. Braunschweig 1788. S. 412.

2) Die Theologen unterscheiden daher selbst zwischen der wesentlichen Allgegenwart, die wir nicht zu fassen vermögen, und zwischen der wirkenden. Schon Luther bemerkt ganz richtig: Gottes rechte Hand ist die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend seyn kann, und doch an allen Orten ist: Walchische Ausgabe s. Werke. Th. XX S. 1002. Man vergl. noch Reimarus Abhandlungen zur natürl. Religion. 6te Ausg S. 184. Note. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 294ff. von den Noumenen.

§. 37.

Aber auch die höchste und einzige.

Daß aber diese erhabene und bewunderns-würdige Intelligenz nicht die eine, sondern einzige sei, läßt sich aus entscheidenden Gründen behaupten. Denn einmal ist das höchste Vernunftideal, gleichsam das Bild Gottes in uns, nur ein einziges, welches wir nicht vervielfältigen können, ohne es theilend zu vermindern und dadurch seine unbedingte Vollkommenheit zu zerstören [1]). Auch spricht die Welt selbst nach allen ihren Theilen und der genauesten Verbindung derselben zu einem Endzwecke nicht für den Einfluß vieler, sondern eines einzigen Urhebers und Regenten [2]). Endlich lehrt noch die Geschichte des mensch-

lichen Verstandes, daß die Vielgötterei immer aus dem Symbolismus und aus bildlichen, also der Mehrheit fähigen, Vorstellungen von der Natur Gottes hervorgegangen ist, und daß sie sich bei fortschreitender Vernunftbildung einzelner Menschen und Völker zuletzt von selbst in den Glauben an einen Gott aufgelößt hat [3]). Man verbinde damit das Zeugniß unserer heiligen Schriften, die sich über diese wichtige Wahrheit auf das bestimmteste und deutlichste erklären: 2 Mos. II, 3. 5 Mos. IV, 39. VI, 4–6. Jes. XLIV, 6. Matth. XXII, 37 f. Joh. XVII, 3. Ap. XIV, 15. Gal. III, 20. Alle diese Aussprüche zielen dahin, es begreiflich zu machen, daß der historische und Volksmonotheismus der Israeliten von Christus in den vernünftigen und allgemeinen verwandelt worden sei, und daß wir diesen, wegen der für die Sittlichkeit so traurigen Folgen der Vielgötterei (Röm. I, 21 ff.) [4]), mit der innigsten Theilnahme ergreifen und an ihm festhalten müssen.

1) Man s. Lactanz institutt. I, 3–8. *Fenelon* demonstration de l'existence de Dieu. Amsterdam 1731. S. 271 f. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 607. 843.

2) Leibniz Theodicee. §. VII. Fenelon a. a. O. S. 281.

3) Grotius de veritate relig. christianae. §. III. Pfanner systema theolog. gentil. c. II. §. 9 f. — Die Idee der höchsten Voll-

kommenheit fordert einen so hohen Grad von Abstractionsvermögen, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn selbst Sokrates und Cicero dem Apollo und Aeskulap im Ernste Opfer verordnen (epist. ad div. XIV, 7.). Ist doch bei vielen Christen der Monotheismus nur Sache des Gedächtnisses, und dagegen der Tritheismus Sache des Glaubens.

4) Man vergl. über den Ursprung der Vielgötterei Plin. hist. nat. II, 5. *Vossius* de origine ac progressu idololatriae. Frankfurt 1668. Meiners historia doctrinae de vno vero Deo: und s. Grundriß der Geschichte aller Religionen. Lemgo 1787. S. 3 f.

§. 38.

II. Eigenschaften des göttlichen Verstandes: Weisheit.

Wenn wir dem höchsten Wesen einen Verstand zuschreiben, so kann dieses kein menschlicher (discursiver, vereinzelnder, an Succession der Begriffe gebundener), sondern ein selbstständiger (anschauender, setzender, ein Seyn außer ihm constituirender) seyn, der die Quelle aller Erkenntniß in sich selbst trägt [1]). Wir denken ihn daher nicht leer, sondern weise, oder mit der reinsten Kenntniß des höchsten Gutes ausgerüstet [2]). Hiernach unterscheiden wir die theoretische Weisheit, die in der anschaulichsten Vorstellung des Wahren, Vollkommenen und Seligen; und die prakti-

sche, die in der deutlichsten Erkenntniß der Art und Weise besteht, wie das höchste Gut den Geschöpfen auf das zweckmäßigste mitgetheilt und für sie wirklich gemacht werden soll, und die man wieder in die **Kunstweisheit** und in die **ethische** eintheilen kann [3]). Der Beweis für diese erhabene Eigenschaft Gottes läßt sich **theils** aus dem Wesen unserer Vernunft schöpfen, die man als ein Vermögen des Wahren und Guten, oder auch als die Idee des höchsten Gutes selbst betrachten kann [4]); **theils** aus der physischen und moralischen Weltordnung, die auf ein beständiges Forschreiten zum höchsten Gute hinweiset; endlich aus sprechenden und ausdrucksvollen Stellen unserer heiligen Bücher: Psalm CIV, 24. Jes. XL, 13 f. Sprüchw. VIII, 22. Röm. XI, 33 f. Kol. II, 3. 1 Tim. I, 17.

1) Vergl. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 135. 138. 145. 311.

2) M. religiöse Moral, in der Lehre vom höchsten Gute §. 39 ff.

3) Kants Kritik der Urtheilskraft S. 270. 279 ff.

4) Vergl. Plato's Philebus nach s. ganzen Innhalte. Tennemanns System der Platonischen Philosophie Th. IV. S. 47 f. Buhle's Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Th. II. S. 205 ff.

§. 39.

Allwissenheit Gottes.

Mit der praktischen Weisheit Gottes (§. 38.) steht im genauen Bunde die Allwissenheit, oder die **vollkommenste Kenntniß aller Weltveränderungen und Ereignisse**, welche die scholastischen Theologen in die **nothwendige, freie und mittlere** einzutheilen pflegten [1]). Denn da die Reihe aller Zeiterscheinungen von einer ewigen Ursache abhängt (§. 35.); so ist einleuchtend, daß eine allgemeine und anschauliche Kenntniß Gottes allen einzelnen Ereignissen der Welt vorangehen müsse, die freien Handlungen der Menschen nicht ausgenommen, die Gott allerdings voraus gesehen, und die er auch, die freie Willkühr der Handelnden vorausgesetzt, mit dem physischen Naturlaufe in Verbindung zu setzen beschlossen hat [2]. Man beweiset aber die göttliche Allwissenheit **theils** aus der Natur des göttlichen Verstandes (§. 38.); **theils** aus der Wechselwirkung der physischen und moralischen Welt zu einem gemeinschaftlichen Vernunftzwecke, wodurch jeder Zufall ausgeschlossen wird; **theils** noch aus den bestimmtesten Stellen der heiligen Schrift: Hiob XXXIV, 21 ff. Psalm XCIV, 8 ff. CXXXIX, 1 ff. Sprüchw. XII, 14. Jes. XL, 28 f. Matth. X, 30. 1 Kor. IV, 5. Hebr. IV, 13.

1) Und zwar nach sehr willkührlichen Principien: denn die erste, die alles Mögliche umfassen, und die letzte, die sich auf das erstrecken soll, was unter einer Bedingung geschehen seyn würde (1 Sam. XXIII, 9-12. Matth. XI, 21.), können nur bei einem beschränkten, nicht aber bei einem unendlichen Verstande eintreten, der keine Möglichkeit und keine Alternative des Schöpfens und Wirkens kennt. Man vergl. Herder's Gott. 1te Ausg. S. 107. 117. Rehberg's Verhältniß der Metaphysik zur Religion. S. 118. Döderlein's christl. Religionsunterricht. Th. IV. S. 242 ff.

2) Wir stehen hier an der Grenze der Freiheit und der Nothwendigkeit; also bei einer Lehre, die nach Cicero (de fato), den Stoikern (*Seneca* de prouidentia: Antonin ad se ipsum. lib. IV. A. Gellius noct. Att. VI, 2.), schon Augustin (de libero arbitrio. lib. III. c. 2. Ders. de gratia et libero arbitrio), Boethius (consolat. philos. lib. V. tot.), Johann von Damaskus (de orthodoxa fide. l. II. c. 30.), die Scholastiker, und namentlich Luther (de seruo arbitrio. Wittenberg 1526.) auf eine gründliche Weise bearbeitet haben. Denn obgleich der letztere Schriftsteller sich in seinem merkwürdigen Buche viele harte, und der menschlichen Freiheit offenbar zu nahe tretende Aeußerungen erlaubt hat; so sah er doch sehr wohl ein, daß der bloße Unterschied des Johann von Damaskus zwischen einem Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes nicht geeignet sei, eine Streitfrage von dieser Wichtigkeit zu lösen. Nach unserem Dafürhalten muß man bei dem

Versuche, die göttliche Allwissenheit mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen, die objective und subjective Ansicht dieser Lehre wohl unterscheiden. Subjectiv, oder nach dem Ausspruche unseres Bewußtseyns, worauf es uns doch bei jedem Fürwahrhalten besonders ankommt, ist für die menschliche Freiheit nichts zu fürchten, weil sie die Bedingung ist, unter welcher überhaupt eine Kenntniß Gottes für uns statt finden kann. Denn da unsere Einsicht von Gott sich nicht zu seiner Allwissenheit selbst, sondern nur zu dem Begriffe derselben zu erheben vermag, dieser Begriff aber nur durch freies Denken gebildet und gewonnen werden kann; so ist einleuchtend, daß das Gedachte (die göttliche Vorsehung) nicht die Bedingung, unter der wir überhaupt denken und wollen können (die Selbstthätigkeit des Gemüthes), aufzuheben im Stande ist (m. religiöse Moral §. 18.). Damit kann es objectiv gar wohl bestehen, daß in dem göttlichen Verstande, der keinen Zufall und keine Möglichkeit kennt, alle Weltveränderungen als nothwendig unter sich verbunden und zusammenhängend gedacht werden; jedoch unter der Voraussetzung einer freien Willkühr menschlicher Handlungen, so weit diese zur moralischen Zurechnung nöthig ist, womit sich die Ordnung einer göttlichen Einsicht und mittelbaren Theilnahme wohl vereinigen läßt. So halten wir an beiden fest, an einer bestimmten Ordnung der Dinge nach Gottes Vorsehung, um weise zu glauben; und an einer freien Willkühr, um tugendhaft zu leben. Augustin vom Staate Gottes. B. V. K. 9.

§. 40.

III. Eigenschaften des göttlichen Willens überhaupt: Freiheit, Allmacht, Einheit.

Wenn wir Gott einen Willen zuschreiben, so behaupten wir, daß er das Vermögen und die höchste Kraft besitze, den Inbegriff seiner weisen Einsichten auch zur Wirklichkeit zu bringen. Diesen Willen müssen wir uns im Allgemeinen als frei, allmächtig und von einer umfassenden Einheit denken. Frei ist Gottes Wille, weil er nicht von äußeren Eindrücken, sondern von der Thätigkeit des reinsten Verstandes und den weisesten Entschlüssen desselben abhängt (§. 38.) [1]. Er ist allmächtig, weil ihm die höchste Kraft eigen ist, die gefaßten Entschlüsse durch sich selbst zu vollenden [2]. Er besitzt die vollkommenste Einheit, weil er nicht von Zeitereignissen, oder veränderlichen Gefühlen, sondern von der ewigen Liebe zu dem höchst Guten geleitet wird [3]. Die Wahrheit aller dieser Sätze erhellet theils aus dem Wesen der höchsten Intelligenz, die vermöge ihrer reinen und beharrlichen Selbstthätigkeit sofort in den freiesten Willen übergeht; theils aus der Gleichförmigkeit der Geschöpfe nach ihren Gattungen und Arten, die auf die höchste Kraft und Einheit der göttlichen Rathschlüsse hindeutet; theils aus den deutlichsten Zeugnissen der Schrift, welche

Gott einen Willen überhaupt (Psalm CXXXV, 6. Matth. XI, 26.), namentlich einen freien (Psalm CXV, 3. Röm. IX, 16. XI, 36.), einen mächtigen (Hiob XXVI, 5 f. XXXVIII, 4 f. Psalm XXXIII, 6 - 9. Jes. XL, 12 f. Luk. I, 37. Ephes. III, 20.), einen unveränderlichen und beharrlichen Willen (4 Mos. XXIII, 19. Jerem IV, 28. Röm. XI, 29. Hebr. VI, 17.) zuschreiben.

1) Die Freiheit des göttlichen Willens ist also sowohl mit dem blinden Machtwillen (Röm. IX, 18.), als mit der freien Willkühr, einer Indifferenz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft (*Spinoza* epist. LXII.), unverträglich. Die traurige Anhänglichkeit an diese Anthropomorphismen hat schon seit langer Zeit in der Lehre von der Prädestination und von der willkührlichen Anordnung einer positiven Religion die nachtheiligsten und gefährlichsten Irrthümer erzeugt. Man vergl. Ernesti's opusc. theologica S. 189. und das neue theologische Journal Th. IV, S. 461 ff.

2) Man unterscheidet gewöhnlich die ordentliche Allmacht, die sich an den Lauf der Naturgesetze bindet, und die unbedingte, die sich in Wundern äußert; aber ohne wahren Gewinn für die Wissenschaft (s. oben §. 15 f.).

3) Man pflegte sonst in den dogmatischen Lehrbüchern folgende Eintheilung des göttlichen Willens geltend zu machen: 1) den Unterschied des geoffenbarten und geheimen, oder unerforschlichen (Röm. XI, 33.),

nach dem "Gott vieles thut, worüber er sich in seinem Worte nicht erklärt" (Luther de arbitrio seruo. Wittenberg 1526. S. 142 ff.): 2) des unbedingten (Jes. XLVI, 10.) und bedingten (Jes. LXV, 12.): 3) des vorhergehenden, oder barmherzigen Willens, wie ihn Tertullian nennt (Ezech XVIII, 23. 1 Tim. II, 6.), und des nachfolgenden, oder gerechten [voluntas misericordiae et iustitiae] (Joh. III. 16. Mark. XVI, 16.): 4) des natürlichen und des freien. Man findet alle diese Begriffe oder Worte ausführlich erklärt in Eckermanns Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre. Th. II. S. 176 ff.

§. 41.

Besondere Eigenschaften des göttlichen Willens: Heiligkeit.

Insbesondere nennen wir den Willen Gottes heilig, oder unverletzlich, und wegen seiner höchsten Vollkommenheit und Güte der größesten Verehrung werth [1]). Es ist aber die Heiligkeit, die sonst verschieden von den Theologen erklärt wird [2]), die vollkommenste Uebereinstimmung des freiesten Willens Gottes mit den Gesetzen des weisesten Verstandes. Man kann sie zunächst schon aus der Beschaffenheit des göttlichen Verstandes beweisen, der mit dem Willen in der genauesten Verbindung steht; dann aus der geistigen Natur des Willens,

auf welchen äußere und sinnliche Reitze gar nicht einzuwirken vermögen; überdieß aus der Vollkommenheit des Urwesens, welches nicht nur das höchste Gut erkennen, sondern auch durch freie Thätigkeit besitzen muß; endlich lehren auch die heiligen Schriften, daß Gott nicht nur von aller Sünde frei und darum höchstverehrungswerth (3 Mos. XI, 44. XIX, 2. XX, 7. Psalm V, 5-7. Jes. VI, 3. Jakob I, 13. Hebr. VI, 18.), sondern daß er auch das reinste und vollendeteste Muster alles Guten sei (5 Mos. XXXII, 4. Psalm XVIII, 26 f. Matth. V, 48. 1 Petr. I, 16. 1 Joh. III, 3.) [3]).

1) Bei der großen Dunkelheit dieses Wortes wird es vor Allem nöthig seyn, auf die Wurzel und den Ursinn desselben in mehreren Sprachen zurück zu gehen. Bei den Hebräern hat קדוש bekanntlich die Bedeutung des Abgesonderten, Fleckenreinen und eben deßwegen Höchstpreiswürdigen und Unverleglichen, wie nach Stock besonders Michaelis in seinen Supplementen gezeigt hat. Die griechischen Grammatiker, und namentlich der Verfasser des großen Etymologicon, leiten ὅσιος und ἅγιος von ἅζω, ἅζομαι ab, und setzen es zuerst dem Unreinen und Profanen gegenüber, bezeichnen aber auch nachher das Gute, Reine und Vollkommene damit. Man vergl. den *Ammonius* de adfinium vocabulorum differentia unter ὅσιος: und Suicer's thesaurus unter ἅγιος. Bei den Römern war sanctus das Unverletzliche und Reine (*Cicero* de

legg. III, 3. fin. III, 20.). Schiller und Adelung hingegen leiten heilig von Heil und Heily ab. Hiernach wäre folgendes die Stufenfolge der Bedeutungen dieses Wortes: 1) das Abgesonderte: 2) Unverlezliche: 3) Unvergleichliche: 4) das Vollkommenste: 5) Höchstverehrenswerthe. Schon diese Etymologie kann vieles beitragen, die dunklen Vorstellungen, die man gemeiniglich von diesem Worte hat, aufzuhellen.

2) Z. B. von Hollaz, Budde, Baier, Miller, Döderlein, Eckermann, Henke, deren Begriffe verglichen und geprüft zu werden verdienen. Auch kann man Saurins Predigt über die Heiligkeit Gottes (Sermons tom. IV. S 4 ff.) vergleichen. Kant begnügt sich, wie man weiß, mit der Erklärung — einer vollkommenen Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit dem Sittengesetze (Kritik der prakt. Vernunft S. 155 ff.), ohne jedoch die Fragen zu beantworten, ob das Sittengesetz ein primitiver Begriff sei; ob man sagen könne, daß Gott Sitten und Sittlichkeit besitze (denn diese fließt aus der Heiligkeit, wie die Zeit aus der Ewigkeit); und in welchem Verhältniß die Heiligkeit Gottes zu seiner Weisheit stehe? Man vergl. m. religiöse Moral §. 41 ff.

3) Man wird also die Bedeutungen folgender Worte, קדוש, חסיד, טהור, תמים, ἅγιος, ἅγνος, ἀγαθὸς vorsichtig unterscheiden müssen. Vergl. Eckermanns Handbuch Th. II. S. 240 ff. meine biblische Theologie Th. I. S. 137 ff.

§. 42.

Güte Gottes.

Wenn wir uns die Heiligkeit Gottes in einem besonderen Verhältnisse zur Welt denken, so bilden wir den Begriff der Güte, oder der Geneigtheit Gottes, das höchste Gut auch seinen Geschöpfen mitzutheilen. Man kann diese umfassende Eigenschaft wieder eintheilen in die Gütigkeit, welche die Quelle aller äußeren angenehmen Empfindungen für fühlende Wesen ist [1]); in die Barmherzigkeit, oder Milde gegen hülfsbedürftige und leidende Geschöpfe [2]); in die Liebe, oder die Geneigtheit, das sittliche Wohl der geschaffenen Geister zu befördern; und in die Gnade, oder die Wohlthätigkeit gegen Unwürdige. Daß diese Entwickelung kein bloßes Spiel mit leeren Begriffen, sondern reine Wahrheit ist, erhellet zunächst aus der Natur eines heiligen Willens, der den Besitz des Guten nicht selbstsüchtig in sich allein verschließen kann [3]); ferner aus der Nothwendigkeit äußerer Güter zur Glückseligkeit; überdieß aus der Weisheit Gottes, welche selbst Leiden und Prüfungen nur zu wohlthätigen Zwecken verhängt; und endlich aus der Aehnlichkeit unseres Wesens mit Gott, die er seinen vernünftigen Geschöpfen ertheilte, und die auch aus der Seele des Lasterhaften nicht ganz vertilgt werden kann.

Unsere heiligen Bücher unterscheiden diese Begriffe nicht so genau, sprechen aber dennoch von der Güte Gottes (Psalm XXV, 6 f. C, 5. Jerem. XXXI, 3. Luk. XVIII, 19.), von seiner Gütigkeit (Psalm XXXVI, 7 ff. CIV, 10 ff.), Barmherzigkeit (2 Mos. XXXIV, 6. Psalm XXV, 6. CIII, 13. Luk. I, 15.), Liebe (5 Mos. XXXIII, 3. Jes. LXIII, 16. Malach. II, 10. Matth. VI, 9. XXIII, 9. 1 Joh. IV, 8.) und Gnade (Psalm LI, 3. Matth. V, 45.).

1) Güte, Wohlwollen überhaupt: Gütigkeit, pathologisches Wohlwollen.

2) M. bibl. Theologie. Th. I. S. 142 ff.

3) Alles Gute ist mittheilend, wie Plato sagt: darum floß aus der Urquelle alles Guten das abgeleitete Gute in der Schöpfung. Man vergl. Theodorets Reden über die Versehung, die 2te: opp. *Theod.* ed. Schulz. tom. IV. S. 507 ff.

§. 43.

Gerechtigkeit Gottes.

Indem Gott aber diese Güte weise verwaltet, so, daß Jedem das Seinige ertheilt und erhalten wird, ist er gerecht. Wir nennen nemlich die Gerechtigkeit diejenige Eigenschaft Gottes, wodurch er die Schicksale der Menschen und der geschaffenen Geister überhaupt nach dem Maaße ihres Verdienstes, oder ihrer Schuld,

bestimmt. Man unterscheidet die gesetzgebende Gerechtigkeit, welche den göttlichen Willen kund macht, und die vollziehende, welche die Gesetze anwendet und vollstreckt; und diese theilt man wieder in die belohnende ein, welche der Tugend ihren Lohn ertheilt, und in die bestrafende, welche die Sünde mit der verdienten Strafe züchtigt. Der Beweis dieser verehrungswürdigen Eigenschaft des Urwesens hängt theils von dem uns eingepflanzten Verlangen nach einem steigenden Wohlseyn ab, dessen gerechte Befriedigung der Mensch von seinem Schöpfer erwarten darf [1]); theils von der Güte Gottes, welche mächtig darüber wachen muß, daß Jedem das Seine erhalten werde; theils von seiner Weisheit, der es zukommt, die Leidenschaften der Frevler in Schranken zu erhalten und sie selbst zu bessern; theils von den deutlichsten Zeugnissen der heiligen Schrift: 5 Mos. X, 17. Hiob XXXIV, 10–12. XXXV, 5–8. Psalm XXXVI, 7. Röm. II, 6–12.

1) Man kann daher nicht ohne Einschränkung mit Kant behaupten, daß die Menschen überall kein Recht gegen Gott besäßen (Tugendlehre S. 184.). Von einem äußeren, oder Zwangsrechte kann freilich eben so wenig die Rede seyn, als von einem unbedingten; wohl aber von einem inneren und bedingten. Unser ganzes Daseyn mit allen seinen Freuden ist ohne Zweifel ein Beweis

der Güte Gottes; aber wenn uns seine Liebe einmal zu moralischen Wesen schuf, so ist es auch dem Rechte gemäß, daß ihren vernünftigen Bedürfnissen nach Maaßgabe ihrer Sittlichkeit ein Genüge geleistet werde.

§. 44.

Fortsetzung.

Man muß sich inzwischen äußerst hüten, die göttliche Gerechtigkeit, welche erziehend und an das ewige Gesetz des moralischen Gleichgewichtes [1]) geknüpft ist, mit der bürgerlichen Gerechtigkeit der Menschen, namentlich der positiven und willkührlichen zu verwechseln. Denn die göttlichen Belohnungen, unter welchen wir Güter verstehen, die entweder innerlich (natürliche), oder äußerlich (positive Belohnung) mit der Tugend verbunden sind, stehen mit dem Verdienste des Handelnden überall in dem richtigsten Verhältnisse, sobald wir uns nur nicht auf einzelne Ereignisse des Lebens einschränken, sondern den ganzen Lauf und Zusammenhang desselben umfassen (2 Kor. IX, 6. Gal. VI, 8.). Eben so folgen die Strafen, unter welchen wir Uebel verstehen, die entweder innerlich (Joh. III, 18.), oder äußerlich mit dem Bewußtseyn der Sünde verbunden werden (natürliche, positive Strafen), der Schuld nach der gerechtesten Vergeltung auf dem Fuße, wenn wir nur das ganze Leben

des Menschen übersehen und den Begriff der objectiven und subjectiven Strafe gehörig unterscheiden wollen [2]). In jedem Falle ist wenigstens die Rückkehr vom Bösen zum Guten in der Besserung, mit deren Vollendung jede Strafe verschwindet (2 Kor. VII, 10. Hebr. XII, 6 – 12.), immer mit einer Reue und mit inneren Seelenschmerzen verbunden, die mit dem Maaße der begangenen Unsittlichkeit im richtigen Verhältnisse stehen [3]). Damit kommen auch die heiligen Schriftsteller überein (1 Sam. XXVI, 23. Psalm XVIII, 21. 25. Hiob XXXIV, 11. Sprüchw. XII, 14. XIII, 13. 21. Matth. VI, 4. 2 Thess. I, 6.), die nach menschlicher Weise sogar Zorn und Rache auf das höchste Wesen übertragen (2 Mos. XXXII, 10. Psalm VI, 2. XCIV, 1. 1 Joh. III, 36.) [4]).

1) Moses nennt es die Wiedervergeltung (2 Mos. XXI. 24. vergl. Kants Rechtslehre S. 197.), ein Gesetz, welches auch in der moralischen Welt eben so unverkennbar vorhanden ist, als das der Gegenwirkung in der physischen. Man s. über die Rechtsbegierde (m. Pred. zur Beförderung eines moral. Christenthums. III, 405.) und über das heilige Gesetz der Vergeltung, welches uns umschwebt (Religionsvorträge im Geiste Jesu. Göttingen 1804. I, 23.).

2) Vergl. m. Abhandlung über die göttlichen Strafen im neuen theologischen Journale. Th. IV. S. 470 ff. *Velthusen* commentatt.

theolog. III, 185. 216 f. Eberhards Apologie des Sokrates. II, 258 ff.

3) Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 91 f. m. Predigten zur Beförderung eines moralischen Christenthums. I, 215 ff. von der Reue.

4) Lactanz de ira diuina c. 5. m. religiöse Moral §. 209.

§. 45.

Seligkeit und Majestät Gottes.

Aus diesen herrlichen Eigenschaften des Urwesens fließt von selbst die Seligkeit und Majestät, die man sich bei Gott in dem höchsten Grade verbunden denken muß. Wir nennen ihn nemlich selig, weil er das reinste Bewußtseyn seiner Vollkommenheiten in sich selbst genießt; ein würdevoller Begriff, durch den sich unsere heiligen Bücher weit über die heidnischen Phantasieen von der Seligkeit des Himmels erheben (Psalm XVI, 11. 1 Tim. I, 11. VI, 15.). Majestät und Herrlichkeit aber schreiben wir Gott in so ferne zu, als er wegen des höchsten Innbegriffes aller Vollkommenheiten der tiefsten Verehrung seiner Geschöpfe würdig ist, eine Eigenschaft, welche unsere heiligen Bücher durch das Bild einer Strahlenkrone versinnlichen, mit der sie Gott umgeben (2 Mos. XIX, 16 ff. XXXIII, 17-23. 5 Mos. VII, 21. Jes. VI, 3. Ap. VII, 2. 2 Kor. III, 18. 1 Tim. VI, 16.) [1].

In der That ist es auch sehr schwer, bei der Entwickelung und Darstellung dieser wesentlichen Merkmale des göttlichen Wesens sich aller Bilder und sinnlichen Darstellungen zu entschlagen; auch könnte man diese Freiheit der menschlichen Schwachheit gerne gestatten, wenn man nur das Bild immer von der Sache unterscheiden, und auf jenes nicht Lehrsätze gründen wollte, die dann nothwendig zu Irrthümern, Secten und Spaltungen führen [2]).

1) Man s. über diesen Nimbus der Gottheit nach den Vorstellungen der alten Welt Buxtorf (lex. chald. v. שכינה), Vitringa (obseruatt. sacr. I, 161 ff.) und Heyne (zum Virgil Aen. I. excurs. XIII.).

2) Beinahe scheint es, die Theologie des Menschengeschlechtes habe mit dem Fetischismus angefangen, sei dann zum Anthropomorphismus, von diesem zum Pantheismus fortgeschritten, und werde in ihrer höchsten Vollkommenheit sich in einen reinen Spiritualismus auflösen. Aber wie weit sind wir noch von diesem Ziele entfernt? Die Gotteskenntniß der meisten Menschen ist nur Symbolismus.

Zweiter Abschnitt.

Von der Dreieinigkeit Gottes.

§. 46.

Einleitung.

Da das Christenthum den jüdischen Monotheismus mit so kräftigen Beweisen unterstützt (§. 37.), so kann es dem ersten Anblicke nach auffallend scheinen, daß die Worte **Personen** und **Dreieinigkeit**, die in der heiligen Schrift gar nicht vorkommen, in den kirchlichen Systemen eine so wichtige und auffallende Bedeutung erhalten haben. Es läßt sich inzwischen darauf wohl erwiedern, daß man, bei dem Hange der Einbildungskraft zur Personification der göttlichen Eigenschaften unter vielen Völkern den Glauben an eine Trinität findet [1]); daß der im A. T. und in den Apokryphen vorkommende Unterschied Gottes, seines **Wortes** (der Weisheit) und Geistes schon den Kabbalisten Veranlassung gab, sich eine Dreiheit der Haupteigenschaften Gottes in einem Wesen zu denken, die nur in den christlichen Religionsschriften weiter ausgebildet worden ist [2]); daß sowohl die regellosen Phantasieen der Alles mit Aeonen

belebenden Gnostiker, als das Bedürfniß eines Gottmenschen für den öffentlichen Cultus die Kirchenoberen zu einer genaueren Bestimmung dieser Lehre aufgefordert haben; und daß diese einmal festgesetzte Lehrart durch ihr Alterthum, durch feierliche Symbole, durch die Verketzerung und selbst Hinrichtung der Andersdenkenden, natürlich immer fester gegründet werden und ein ehrfurchtgebietendes Ansehen gewinnen mußte. Inzwischen haben sich freimüthige und über den Geist der Zeit (Matth. XVI, 3.) unterrichtete Lehrer dennoch nicht abschrecken lassen, die Stimmen Jesu und seiner Apostel über diesen wichtigen Gegenstand selbst zu vernehmen und sie auf die edleren Geistesbedürfnisse der Zeitgenossen anzuwenden.

1) Z. B. bei den Griechen, Parsen, Hindus, Aegyptiern, Gothen und Juden. S. Pfanner systema theologiae gentilis. c. III. §. 2 ff. Mortimers Missionssocietät in England. B. II. S. 478. Barby 1800. Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 212 f.

2) Man s. *Vitringa* in den obseruatt. sacr. I. 145 ff. und besonders Eichhorn in der Bibliothek der biblischen Literatur. Th. III. S. 195 ff.

§. 47.

1) Bibellehre von Gott dem Vater.

Die Lehre von Gott, dem Vater aller Wesen, die schon von so vielen Weisen

unseres Geschlechtes bekannt und gepriesen worden ist, wird auch in unseren heiligen Büchern, obschon in verschiedener Rücksicht, gelehrt. Gott heißt nemlich:

1. Vater der israelitischen Könige (Psalm LXXXII, 6.), namentlich Davids (Psalm II, 7. LXXXIX, 27.) und Salomons (2 Sam. VII, 14.), welche in der Folge das Ideal des Messias für die späteren Propheten wurden:

2. Vater des israelitischen Volkes (5 Mos. XXXII, 6. Jes. LXIII, 16. Jerem. III, 19. Malach. I, 6. Joh. VIII, 41.):

3. Vater des ganzen Menschengeschlechtes (Matth. VI, 9. XXIII, 9. Joh. IV, 21–23. Ephes. III, 15. 1 Joh. III, 1 ff.) [1]):

4. Vater unseres Erlösers, Jesu, des Christs (Luk. II, 49. Joh. V, 17. Röm. XV, 6. 1 Kor. I, 3. Ephes. III, 14.) [2]), den er gezeugt [3]) und zur Beglückung der Menschen in die Welt gesandt hat.

1) Man vergl. Cicero de nat. Deor. II, 66.

2) Vergl. Joh. XX, 17. 2 Kor. I, 2. Phil. I, 2. Kol. I, 2. um die Frage zu beantworten, ob und in wie ferne Gott in einem ganz eigenthümlichen Sinne der Vater unseres Herrn Jesu Christi genannt werde?

8) D. h. gesandt und verordnet (Joh VIII. 42. X. 36. XVII, 8.), oder aus ihm selbst geschaffen (Sprüchw. VIII, 25 f. Sirach XXIV, 4. 12.). Vergl. m. bibl. Theologie. Th. I. S. 178 ff.

§. 48.

Kirchenlehre und Kritik derselben.

Diesem allgemeinen Begriffe des Vaters hat man inzwischen in der Kirche bald insoferne eine besondere Beugung gegeben, als man denselben nicht sowohl im wesentlichen, als persönlichen Sinne auffassen zu müssen glaubte. So bildete sich der Lehrsatz [1]): Gott, der Vater, sei die erste Person des göttlichen Wesens, die sich von den beiden übrigen durch die Ungezeugtheit (Agennesie), durch die ewige Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes unterscheide [2]). Bey der zuversichtlichen und eifrigen Vertheidigung dieser Sätze sind inzwischen doch die Fragen unbeantwortet geblieben: ob der Ausdruck, Gott Vater, in unseren heiligen Büchern auch wirklich dem persönlichen Sinne nach vorkomme; und aus welchen Schriftstellen man die ewige Zeugung des Sohnes [3]) und Aushauchung des Geistes, nicht sowohl durch mittelbare Folgerungen, sondern deutlich und unumwunden ableiten und beweisen könne?

1) Man vergl. als Quellen: das apostolische und Nicänische Glaubenssymbol, gleich im

Anfange: den Johann von Damaskus in der expositio fid. orthod. B. I. K. 9. die Augsburg. Confession Art. 1. Calovs systema tom. III. S. 198 ff.

2) Die älteren Dogmatiker (s. Calov a. a. O.) verbanden mit diesen Lehrsätzen noch folgende Probleme: a) ob man auch den Sohn und den heil. Geist den Vater der Geschöpfe nennen dürfe; b) ob Gott eigentlich, oder uneigentlich der Vater Jesu Christi: c) ob die Agennesie ein wesentliches, oder persönliches Merkmal des Vaters sei: d) ob durch sie der Vater etwas an Würde vor dem Sohne und Geiste voraus habe?

3) Namentlich gegen den Aetius, dessen scharfsinniges und durchaus lesenswerthes συνταγμάτιον uns Epiphanius aufbewahrt hat in der haeres. 56. oder 76. §. 10.

§. 49.

2) Von dem Sohne Gottes überhaupt: Bibellehre.

Wenn unsere heiligen Bücher von einem Sohne, oder einer Tochter Gottes [1]) sprechen, so verbinden sie, namentlich mit dem ersten Worte, ganz verschiedene Begriffe. Sie sprechen nemlich von einem Sohne Gottes

1. im physischen Sinne, um den Ursprung des Menschen nach Leib und Seele aus dem allmächtigen Willen Gottes dadurch anzudeuten (1 Mos. V, 1. Luk. III, 38. Ap. XVII, 28.):


G 2

2. im politischen Sinne, indem sie Obrigkeiten und Könige, als Stellvertreter Gottes und Theilhaber an seinem Throne seine Söhne nennen (2 Mos. XXI, 6. XXII, 8. 9. Psalm II, 7. LXXXII, 6. LXXXIX, 28. CX, 1 ff. 2 Sam. VII, 14. vergl. Matth. XXI, 9. XXII, 45.):

3. im moralischen Sinne, um die sittliche Aehnlichkeit tugendhafter und frommer Menschen mit Gott, der Quelle der Tugend, zu bezeichnen (1 Mos. VI, 2. 2 Mos. IV, 22. 5 Mos. XIV, 1 ff. Matth. V, 45. Joh. I, 12. 1 Joh. IV, 1 f.):

4. im idealischen Sinne. So heißen übermenschliche Wesen (z. B. Engel Hiob I, 6. II, 1. die Weisheit Gottes, in der Folge die höhere Messiasnatur Sprüchw. VIII, 22 f. Weish. Salom. IX, 1 – 4. Jes. Sir. XXIV, 3 – 9. Joh. I, 18. Kol. I, 15.) [2]) Söhne Gottes, und diesem Begriffe nähert sich auch die philosophische Idee eines göttlichen Sohnes [3]).

Man wird also immer wohl unterscheiden müssen, welcher von diesen Begriffen im N. T. auf Jesum übertragen werde?

1) Schon Jesaias spricht von Töchtern Gottes (XLIII, 6.): in den Apokryphen und bei Philo heißt die Weisheit Gottes Tochter, oder auch Gottes Gattin, mit der er sich verbunden und seinen geliebten Sohn,

die Welt, gezeugt habe (de temulent.). Auf das Menschliche dieser Namen hat Kant sehr nachdrücklich aufmerksam gemacht (Streit der Facultäten S. 51.): es war aber bereits zur Zeit der Arianischen Streitigkeiten weitläufig zur Sprache gekommen. Vergl. m. Geschichte der Homiletik. Götting. 1804. Th. I. S. 357 ff.

2) Vergl. m. bibl. Theologie. Th. I. S. 180 ff.

3) Wie ihn z. B. Justin d. M., Spinoza, Kant, Herder u. a. aufgefaßt haben. Siehe die bibl. Theol. a. a. O.

§. 50.

Bibellehre von Jesu, dem Sohne Gottes.

Jesus selbst nannte sich in seinen ersten Lehrjahren nur den **Sohn des Menschen** (Matth. XVI, 13 f. Joh. I, 52.), und bediente sich wahrscheinlich dieses vieldeutigen Ausdruckes (Joh. XII, 34.) vorsätzlich, um seine Zeitgenossen von allen äußeren Hofnungen abzulenken [1]); er nimmt den Titel eines **Sohnes Davids** mit Kälte auf, indem er jede politische Messiashoheit von sich ablehnt (Joh. VI, 15. Matth. XXII. 42.); in der Folge aber trägt er auch die Würde eines **göttlichen Sohnes** auf sich über (Matth. XVI, 16. Joh. X, 36.), und mit ihr alle Messiasprädicate eines Kommens vom Himmel (Joh. VI, 62. VIII, 42. XVII, 8.), eines vorweltlichen Daseyns (Joh. VIII, 58. XVII, 5.), einer göttlichen Gewalt (Joh. V, 22.

Matth. XXV, 31 f. XXVIII, 18–20.), wobei es jedoch nicht ganz deutlich ausgemittelt werden kann, ob dieses im vollen und eigentlichen, oder im allegorischen und moralischen Sinne (Joh. X, 30. 35. Matt. XXVI, 63. Joh. I, 52.) geschehen ist [2]). Eine geraume Zeit nach der Entfernung Jesu von der Erde gab **Johannes** der herrschenden Christologie noch einen höheren Schwung, indem er den Logos, das heißt das Wort (Ps. XXXIII, 6.), oder die Weisheit Gottes, die man schon früher als Schöpferin der Welt, und mit den Propheten der Vorzeit innigst verbunden dachte (Weish. Salom. VII, 27.), als die Seele Jesu und vermenschlicht in seiner Person betrachtet (Joh. I, 14 ff.) [3]). Wieder einen anderen Weg betreten **Paulus** und der unbekannte Verfasser des Briefes an die **Hebräer**, indem sie die Weisheit Gottes (Kol. II, 3. 9.), oder die höhere Messiasnatur Jesu zwar als selbst vor aller Kreatur geschaffen, aber doch als Schöpferin der Welt (Kol. I, 16. Hebr. I, 2 ff.), dann als sich zur äußeren Gestalt eines Dieners in Jesu herablassend (Phil. II, 7. Hebr. II, 14.), endlich als zurück in den Himmel kehrend, und von Gott mit der höchsten Würde vor allen Geistern gekrönt darstellen (Phil. II, 9. Kol. I, 16 f. Ephes. I, 20–23. Hebr. I, 2. 4.) [4]). Diese mannichfaltigen Aeußerungen haben mit Grund zu der Frage Veranlassung gegeben, ob nicht schon unsere

heiligen Bücher selbst ganz verschiedene Ansichten der höheren, übermenschlichen und göttlichen Würde Jesu enthalten [5])?

1) Man vergl. Dan. VII, 13. Ezech. I, 2. und namentlich das aramäische ברנש, welches im Buche Sohar so oft vorkommt. Immer scheint die Bedeutung des Wortes complicirt zu seyn, und mit dem politischen Messiasnamen, Gottes und Davids Sohn im Widerspruche zu stehen. S. m. biblische Theologie I, 193 f.

2) Wenigstens nennen Petrus und Paulus Jesum in ihren ersten Vorträgen noch einen Menschen (Ap II, 22, XVII, 31.). Erst dann, wenn man sich über die allegorische Lehrart Jesu verständiget hat, wird man diese wichtige Frage ganz ins Reine bringen können.

3) Bibl. Theologie S. 208 ff. und die Abhandlung de prologi Iohannei fontibus et sensu in m. *nouis opusc. theolog.* Göttingen 1803.

4) Bibl. Theologie I, 218 ff.

5) Die wenigstens durch die verschiedenen Theorieen der Apostel veranlaßten kirchlichen Lehrmeinungen lassen sich auf folgende Genealogie zurück führen: 1) Gnosticismus, oder Emanatismus: 2) Unbestimmt = eklektische Theorie [Justins des M., des Praxeas, Origenes]: 3) Sabellianismus: 4) Arianismus: 5) Athanasianismus: 6) Photinismus. Man s. Walchs Geschichte der Ketzereien I, 317 ff. Schlegels Lehre von der heil. Dreieinigkeit. Th. II. Erste Abth.

S. 219 f. Münschers Dogmengeschichte. I, 376. Martini's Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi. Th. I. Rostock u. Leipz. 1800.

§. 51.

Kirchenlehre und Kritik derselben.

In unserer Kirche verstand man unter dem Sohne Gottes, Jesu dem Christ, das selbstständige Bild Gottes (Hebr. I, 3.), welches der ewige Vater zeugte, indem er, sich anschauend, dem Gedanken seiner selbst sein göttliches Wesen mittheilte [1]). Der Sohn Gottes ist daher die zweite Person in der Dreieinigkeit, die, zwar selbst ewig, doch von Ewigkeit vom Vater, nicht geschaffen und nicht gemacht, sondern gezeugt und mit dem Vater von gleichem Wesen ist; die mit dem Vater in dem heiligen Geiste die Welt geschaffen hat; und sich von jenem durch die erhaltene Mittheilung des göttlichen Wesens, von diesem durch die thätige Hauchung, von beiden durch die Menschwerdung in der Fülle der Zeit unterscheidet [2]). So wichtig diese Lehre als eine Hauptstütze des Kirchensystems ist, so glaubten sich doch mehrere bei diesen Bestimmungen noch nicht beruhigen, sondern fragen zu müssen: ob die Personification des Wortes Gottes, oder seiner Weis-

heit, eigentlich, oder dichterisch und uneigentlich zu nehmen sei; ob Johannes von einer nur wiederholten Particularmenschwerdung der Weisheit nach emanatistischen Ideen (Weish. Salom. VII, 29.), oder von einer ausschließenden Verbindung derselben mit Jesu spreche; ob es überall möglich, ja nur denkbar sei, daß die Endlichkeit eines schwachen Menschen sich mit der unendlichen Fülle der Gottheit jemals wesentlich vereinigen könne 3); und ob es überall begreiflich bleibe, daß ein geschaffener Geist im eigentlichsten Sinne des Wortes zur Würde und Majestät Gottes erhoben worden sei 4)?

1) So schon Melanchthon in den locis theologicis *de filio*. Leipziger Ausg. v. 1572. S. 315. vergl. mit einem ähnlichen Lessingischen Philosopheme in s. theologischen Nachlasse. Berlin 1784.

2) Quellen sind: das Athanasianische Symbol: Sokrates in der Kirchengeschichte B. I. K. 8. Johann von Damaskus expositio orthod. fid. B. I. K. 9. Die Augsburg. Confession, zu Anfang: die Apologie derselben im Prolog: Calov a. a. O.

3) Kants Kritik der reinen Vernunft S. 598.

4) Semlers letzte Aeußerung über christliche und natürliche Religion. S. 203 ff. Jerusalems Nachlaß. Th. I. S. 233. der kleinen Ausg. Löfflers Zugabe zu Souverain Platonismus der Kirchenväter. 2te Ausgabe. S. 382 ff. Kritik und Erklärung des zweiten

Artikels vom christlichen Glauben, oder die Lehre vom Sohne Gottes aus Zeitbegriffen. (Zerbst) 1802.

§. 52.

3) Vom heiligen Geiste: Bibellehre.

Wie die heiligen Schriftsteller in dem Menschen Geist und Körper unterscheiden, so ist es wahrscheinlich, daß sie einen ähnlichen Unterschied auch auf das höchste Wesen übergetragen haben (1 Kor. II, 10 ff.), obgleich Jesus selbst mit reineren Begriffen vorangegangen war (Joh. IV, 23.). Der göttliche Geist wird nemlich in dem A. T. als ein hauchendes und luftartiges Wesen geschildert, welches den Menschen Leben und Athem gibt (1 Mos. I, 2. II, 7. Psalm CIV, 29. Hiob XXXIII, 4. 1 Sam. XVI, 14–16.); dann als bewegende Ursache überhaupt, welche die Kräfte des menschlichen Geistes und Gemüthes rührt, stärkt und hebt (2 Mos. XXXI, 1–5. 1 Mos. XLI, 38 ff. 1 Sam. X, 10 f.), und daher in die Seelen der Menschen eindringt und in ihnen Wohnung nimmt (Psalm LI, 11–16. CXLIII, 10.) [1]. Die Propheten nennen ihn daher den Geist der Heiligkeit (den verehrungswerthen), welchen in der Folge die Hellenisten in den heiligen Geist verwandeln [Psalm LI, 13. Jes. LXIII, 10. mit Weish. Salom. IX, 17. [2]) Gesch. der Sus. V, 45.]. Im N. T. wird

derselbe heilige Geist nicht nur für göttlich erklärt (Joh. III, 5. XV, 26. 1 Kor. II, 11. III, 16. Ap. V, 4.) und personificirt (Matth. XXVIII, 19. Joh. XIV, 16. XV, 26. 2 Kor. XIII, 13.); sondern er bringt auch bewundernswerthe Wirkungen, sowohl physische (Luk. I, 38.), als intellectuelle (Joh. XV, 26. XVI, 13 f. Ap. II, 1 f. X, 44 f. 1 Kor. XII–XIV.) und moralische (Röm. VIII, 14–16. 1 Kor. III, 16. VI, 19.) in den Herzen der Christen hervor; so daß beinahe die ganze Gemeinschaft des Menschengeschlechtes mit dem Himmel auf den heiligen Geist zurückgeführt wird [3]).

1) Nach den Vorstellungen der Juden, so wie sie besonders im Buche Sohar ausgedrückt sind, steht der Geist des Menschen mit dem Geiste Gottes in beständiger Wechselwirkung; daher auch Paulus sagt (Röm. VIII, 26.), daß uns der Geist bei Gott vertrete, wenn wir nicht sprechen können. S. m. Abhandlung hierüber in den nouis opusculis theologicis. Göttingen 1804. S. 62 ff.

2) Aus dieser Stelle hat der freimüthige Verfasser der biblischen Theologie des N. T. (Th. II. S. 268. Leipz. 1801.) geschlossen, daß der Logos und der heilige Geist eins sei, was vor ihm schon Justin der M. und selbst Irenäus (adv. haeres. I, 19.) und Johann von Damaskus (III, 2.) angedeutet hatten. In der That läßt sich auch an der ursprünglichen Verwandtschaft der Begriffe nicht zweifeln, wenn man gleich in der Folge ange-

fangen haben mag, beide als verschieden zu denken. S. Joh. VII, 39. und m. biblische Theologie. Th. I. S. 245 f.

3) Aus der Dogmengeschichte müssen hier die wichtigsten Schicksale dieser Lehre bis zur bestimmten Bildung des kirchlichen Dogma eingeschaltet werden, wozu man als Quellen benutzen kann: Theodorets KG. V, 9. Athanasius im Briefe an den Serapion, Köln. Ausg. s. Werke. Th. I. S. 123 ff. Walch Historie der Ketzereien. Th. III. S. 70 ff. Baumgartens Polemik. I, 375 f. und vor Allen Zieglers theologische Abhandlungen. Göttingen 1791. Th. I. S. 70 ff.

§. 53.

Kirchenlehre und Kritik derselben.

Diese weitumfassende und im Ganzen noch unbestimmte Lehre der Schrift von dem heiligen Geiste ist aber allmählich auf folgende Sätze zurückgeführt worden: **der heilige Geist sei keine Kraft oder Eigenschaft Gottes, sondern selbstständig eine Hypostase), oder die dritte Person der Dreieinigkeit, welche von Vater und Sohn ausgehe** [1]**, und sich von beiden, innerlich durch die unaussprechliche Hauchung, äußerlich durch die Sendung in die Herzen der Menschen, unterscheide** [2]. Man hat aber schon öfters bemerkt, daß bei diesen Bestimmungen nicht Alles gleich klar und deutlich sei; denn wenn man gleich

die Theilnahme des heiligen oder Religions-geistes an dem göttlichen Wesen nicht in Zweifel ziehen kann 3), so vermißt man doch ganz überzeugende Beweise für seine Persönlichkeit, für seine Aushauchung und für sein Ausgehen vom Sohne, da unsere heiligen Bücher selbst den Geist der Heiligkeit, Weisheit und Allmacht nicht überall genau unterscheiden 4).

1) Vom Vater nach Joh. XV, 26. 1 Kor. II, 11. Psalm XXXIII. 6. Matth. X, 20. Vom Sohne nach Joh. XVI, 7. 14 f. XX, 22. Röm. VIII, 9.

2) Vergl. des Athanasius Dialog cum Macedoniano (Köln. Ausg. I, 261 ff.): Johann von Damaskus. B. I. K. 10. das athanasianische Glaubenssymbol: die Augsburgische Confession. Art. 1. Calov a. a. O.

3) Joh. IV, 23 f.

4) S. Jes. XI, 2. Weish. Salom. IX, 7. Luk. I, 38. Joh. VII, 39. Röm. I, 4. Auch ist hier die Interpolation des Athanasianischen (Köln. Ausg. I, 32.) und Constantinopolitanischen Symbols nicht zu übersehen. Vergl. überdieß Schmid, die christliche Religion als Wissenschaft. Jena 1797. S. 317 ff. Löffler a. a. O. S. 426 f. Jerusalems nachgelassene Schriften. Braunschweig 1792. S. 232 ff.

§. 54.

Kirchenlehre von der Dreieinigkeit.

Weil inzwischen schon Jesus und seine Schüler mit dem Vater, Sohn und Geiste

verschiedene Begriffe verbinden (Matth. XXVIII, 19 f. 2 Kor. XIII, 13.), welche die Kirchenväter in den Namen einer Trias oder Trinität zusammenfassen [1]); so vereinigte man sich allmählich in der Kirche über den Unterschied des göttlichen Wesens und seiner Substanzen [2]) in folgender Hauptformel: das Wesen Gottes sei zwar eines und untheilbar, doch fänden sich in demselben drei vollkommene Hypostasen oder Personen, von gleichem Wesen und von gleicher Ewigkeit, Vater, Sohn und heiliger Geist [3]). Dabei haben die älteren Kirchenväter selbst zu erkennen gegeben, daß man auf diese Weise den Monotheismus der Juden und den Polytheismus der Heiden glücklich verbunden habe [4]); die Reformatoren hingegen kehrten sich hieran keinesweges, sondern erklärten das zweideutige Wort Person durch eine eigene Substanz, welche Verstand und Unmittheilbarkeit besitze [5]). Inzwischen hat man doch diesen harten und beinahe unvermeidlich zur Dreigötterei führenden Begriff [6]) schon seit Budde's [7]) Zeiten zu mildern gesucht, obschon mit zweideutigem Erfolge, weil man einige dieser Lehrer des Sabellianismus [8]), andere, wie Clarke [9]) und Purgold [10]), des Arianismus und Origenismus verdächtig hielt. Bei so verschiedenen Ansichten war es begreiflich, daß ein Theil der Theologen sich an die

herrschende Kirchenlehre mit Eifer anschloß, und sie durch die mannichfaltigsten Bilder zu erläutern suchte [11]; während sie andere weder biblisch, noch vernunftmäßig fanden [12]); und noch andere aus Liebe zur Eintracht die speculative Seite des Dogma auf sich beruhen ließen, und dafür die praktische allein für wichtig und fruchtbar zur Erbauung hielten [13]).

1) Nach dem Theophilus von Antiochien hat sich über die Trinität schon Tertullian sehr nachdrücklich geäußert (aduers. Praxeam c. 2.); aber noch energischer über das Wort Dreieinigkeit unser Luther (Th. XI. S. 1549. Walchische Ausg.).

2) Auch hierüber muß man eine Hauptstelle bei Theodoret vergleichen (KG. B. V. K. 8.). Augustin selbst gestand freimüthig, man habe diesen Unterschied Personen genannt, nicht um etwas Bestimmtes zu sagen, sondern nur um nicht zu schweigen: de trinit. lib. V. c. 9.

3) Man s. den Dialog des Athanasius de sancta trinitate (Köln. Ausgabe s. Werke Th. II. S. 158 ff.): Johann von Damaskus. B. I. K. 8. Augsburg. Confess. Art. I. Melanchthon loci theolog. von den drei Personen in der Gottheit S. 313. Calov a. a. O.

4) Wenigstens sagt Johann von Damaskus ganz bestimmt: wir haben von der jüdischen und heidnischen Häresis den Vortheil gehabt, daß uns jene die Einheit der göttlichen Natur, diese die Mehrheit der Personen gelehrt hat.

5) Augsb. Conf. a. a. O. Melanchthon ebend.

6) Eine eigene Substanz, welche Verstand und Willen hat, besteht für sich, und macht also auch nothwendig ein eigenes Wesen aus. Vergl. Johann von Damaskus B. I. K. 8. von der hochheiligen Dreieinigkeit.

7) Vergl. s. institutt. theolog. dogmat. Leipz. 1724. S. 301 ff.

8) Man s. ein langes Verzeichniß derselben bei Schlegel in der erneuerten Erwägung der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit. Riga 1792. Th. II. 2ter Abschn. S. 107 ff. Döderleins christlicher Religionsunterricht, fortges. v. Junge. Th. VI. S. 203 ff. Schon Abelard lehrte: Gott ist eine zeugende Allmacht, eine gezeugte Weisheit und eine ausgehende Güte: introduct. ad theologiam lib. II. c. 18.

9) S. die Schriftlehre von der Dreieinigkeit von Samuel Clarke, mit einer Vorrede von Semler. Frankfurt u. Leipzig 1774.

10) Resultat meines mehr als funfzigjährigen Nachdenkens über die Religion Jesu. Zweite Auflage. Leipzig 1788.

11) Silberschlags Lehre der heil. Schrift von der heil. Dreieinigkeit. Berlin 1783. Siehe Schlegel a. a. O.

12) Semler institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam. Halle 1774. S. 313. Niemeyer populäre und praktische Theologie. 4te Ausg. Halle 1799. S. 310 ff.

13) Morus in der epitome theolog. christianae. ed. 3. Leipz. 1795. S. 69. Ganz ohne Wahrheit ist freilich keine Lehre, welche jemals von der menschlichen Vernunft vertheidigt worden ist; aber mit ihr verschwindet auch die praktische Seite eines Satzes, wenn sie sich nicht auf bloße Bilder und Gefühle gründen soll.

§. 55.
Fortsetzung.

Bei dieser großen Abweichung der Kirchenlehre von den Privatmeinungen und Ansichten der Gelehrten kann es allerdings bedenklich seyn, seine eigene Ueberzeugung auszusprechen. Um inzwischen die Bemühungen unserer kenntnißreichsten und freimüthigsten Theologen [1]) nicht verloren gehen zu lassen, darf man wohl bekennen, daß die Einheit des göttlichen Wesens nach der Schrift (1 Mos. VI, 4. Joh. XVII, 3.) mit der Wissenschaft, die von der Kirche aber festgesetzte Dreiheit der Personen mit den Bedürfnissen sinnlicher Menschen in Verbindung zu stehen scheint. So unterscheiden wir, um der Schwachheit unseres Verstandes zu Hülfe zu kommen, in dem höchsten Wesen ehrfurchtsvoll

zuerst Gott den Erhabenen und Höchsten, den Urheber und Erhalter aller Dinge, unseren und den Vater unseres Herrn Jesu Christi (Joh. XX, 17. Phil. I, 2.):

dann den Logos (das Wort, die Weisheit Gottes), Gottes ewigen Sohn, den Schöpfer, Gesetzgeber und Regenten der Welt, der uns in Jesus, dem Christ, als Mensch versinnlicht (Joh. I, 14.) [2]), der Befreier unseres Geschlechtes von der Herrschaft der Sünde, unser Führer zur Tugend, zum Heile und zur Unsterblichkeit ist (AG. III, 15. 2 Tim. I, 10.):

endlich den heiligen, oder Religionsgeist, den Beförderer der Wahrheit, Weisheit und Tugend in dem menschlichen Gemüthe, von dem jede Kraft zur Einsicht und zum Guten kommt:

unter der Bedingung, daß in dem Augenblicke, wo die Absonderung des Vaters, Sohnes und Geistes in unserer Erkenntniß zum Tritheismus verleiten sollte, sie nach Schrift und Vernunft sich sofort in die Einheit des göttlichen Wesens auflöse.

1) Man erinnere sich nur der Verdienste von Döderlein, Eckermann, Hänlein, Henke, Hufnagel, Jerusalem, Junge, Löffler, Schlegel u. a., welche diese Lehre theils in eigenen Abhandlungen, theils in besonderen Predigten beifallswürdig behandelt haben.

2) Am rathsamsten dürfte es seyn, bei der gnomischen Einfalt und Einfachheit dieser Stelle stehen zu bleiben. Wenn man hingegen versucht, die Vereinigung des Logos und Christi mit scholastischer Spitzfindigkeit zu behandeln, und den Menschen Jesus nach Leib und Seele mit dem ewigen Sohne Gottes zu einer Person zu verbinden; so darf man wenigstens die Aussprüche von Plato und Cicero nicht mehr gelten lassen: ein Mensch kann göttlich, aber kein Gott seyn (im Sophisten, 2te Ausg. s. Werke Th. II. S. 201.): und, die Unsrigen läugneten es geradezu, daß die, die einstens Menschen waren, sich zur vollen Würde der unsterblichen Götter erheben könnten (de natura Deor. lib. II. c. 19.).

Zweiter Theil.

Von der
Schöpfung und Regierung
der Welt.

Zweiter Theil.

Von der Schöpfung und Regierung der Welt.

Erster Abschnitt.

Von der Weltschöpfung.

§. 56.

Einleitung.

Wir denken uns Gott, den Höchsten und Erhabensten, als Schöpfer der Welt, indem wir uns vorstellen, daß er den Besitz des höchsten Gutes nicht in sich allein verschließen, sondern es auch außer seinem seligen Bewußtseyn wirklich machen wollte (§. 42.). Welt hingegen nennen wir den Innbegriff alles Körperlichen und Geistigen, was außer Gott vorhanden ist; das Ganze der Erscheinungen, welches auch Natur heißt, indem wir es von allgemeinen Gesetzen abhängig und nach seinen einzelnen Theilen weise unter sich verbunden denken [1]). Die Vorstellung

der Natur aber ist kein Urbegriff, sondern ein abgeleiteter; darum behaupten wir auch, daß die Welt geschaffen sei, weil wir den vollen und ewigen Grund ihres Daseyns einzig und allein in dem freien Willen Gottes suchen [2]). Wir unterscheiden aber bei der Entstehung des Ganzen die Schöpfung der Welt und der Erde, die Schöpfung der Engel und Menschen.

1) Vergl. Kant Kritik der reinen Vernunft S. 446 f. Schulze Untersuchung der Theorie des Unendlichen. Königsberg 1788. Kant allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Königsberg 1755 oder Frankfurt 1797. Bode Kenntniß des gestirnten Himmels. 6te Aufl. Berlin 1792. Jakobs allgem. Religion S. 147 f. Lamberts kosmologische Briefe. Augsburg 1761.

2) Die Dauer der Natur in einer unendlichen Zeit enthält einen Widerspruch; denn der Strom der Zeit quillt nur aus der Ewigkeit (§. 35.), und sie ist nur eine Eigenschaft der höchsten Vollkommenheit. Man muß sich daher nothwendig erst über den Ursprung der Zeit und des Raumes orientiren, ehe man die Schöpfung des Weltganzen begreiflich finden kann. Vergl. Bouterweks Apodiktik. Th. II. S. 319 ff.

§. 37.

Hypothesen der Weltweisen über die Schöpfung.

Doch wird es nöthig seyn, zuvor auf die Meinungen und Vermuthungen der Philoso-

phen über die Weltschöpfung einen Blick zu werfen. Hier kommen wir zunächst auf den **Zusammenfluß der Atomen**, die nach Epikur von jeher den Weltraum durchirrt, zugleich sich vermöge ihres Gewichtes abwärts gesenkt und endlich durch einen glücklichen Zufall zur gegenwärtigen Gestalt der Welt und ihrer einzelnen Theile vereinigt haben sollen [1]). Bald folgte der **Emanatismus**, oder Gnosticismus, der in einer langen Reihe von Genien, oder Aeonen den Weltgeist aus dem Urwesen ausströmen, ihn das Ganze schaffen, mit seinem Hauche beleben und durchdringen, und durch den Urstrahl wieder mit Gott verbunden seyn läßt [2]). Ganz weicht hievon der von Spinoza wieder in Schutz genommene **Pantheismus** ab, der nur das Daseyn einer einzigen Substanz einräumt, und daher Welt und Wesen Gottes in eines zusammenfließen läßt [3]). Die Freunde des **Hylozoismus** endlich nehmen eine Ewigkeit Gottes und der Materie an, und glauben, daß diese von Gott bloß belebt und gebildet worden sei [4]). In den neueren Zeiten endlich glaubte man in der Schöpfungslehre einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst zu entdecken, den keine Speculation zu heben im Stande sei [5]).

1) Vergl. den Diogenes von Laerte B. X. K. 24. Lucrez de rerum natura B. I. V. 500 f. Cicero de finib. B. I. c. 6 f.

Lactanz de ira divina c. 9. *Fenelon* de l'existence de Dieu. Amsterd. 1726. B. I. S. 136 f. Meiners historia doctrinae de vero Deo S. 522 ff.

2) S. den Plato im Timäus: Virgils Aen. VI, 725 f. und Heyne's XIII. exc. zu d. B. Irenäus adv. haeres. B. I. K. 1 f. Budde theses de atheismo S. 255 ff. Tiedemann Geist der speculativen Philosophie B. III. S. 156 f. Buhle's Lehrbuch der Geschichte der Philosophie B. IV. S. 156 f. Schellings Weltseele. Hamburg 1798.

3) S. § 36. Not. 1. Lactanz institutt. II, 5. *Spinoza* in den opp. posthum. 1677. in 4. S. 12 ff. Herder's Gott S. 184 f. Fenelon a. a. O. S. 231 f. Mendelssohns Morgenstunden S. 211 f. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 228. 454.

4) *Ovid.* metamorph. lib. I. Anf. Fichte's Sittenlehre S. 151 ff. und zur Widerlegung *Euseb.* praepar. euangel. lib. VII. c. 19 f. *Abbadie* verité de la religion chret. p. I. ch. 6. §. 4. Budde theses de atheismo S. 236 f. Platners Aphorismen. 2te Ausg. Leipzig 1793. Th. I. §. 1045.

5) Kants Kritik der reinen Vernunft: erste Antinomie S. 548 f.

§. 58.

I. Bibel- und Kirchenlehre von der Weltschöpfung.

Von ganz anderen Grundsätzen gehen hingegen unsere heiligen Bücher aus, die entweder nach dichterischen Ansichten die

Schöpfung der Welt in sechs Tagen (1 Mos. I, 1–31.), oder in einer unbestimmten Zeit vollenden lassen (1 Mos. II, 4 f. Hiob XXXVIII, 1–7. Psalm CIV, 2–6. Sprüchw. VIII, 22 f.), oder sie bestimmt und eigentlich auf Gott, den höchsten Urheber der Welt zurückführen (Psalm XXXIII, 6–9. Jes. XL, 26. Jerem. X, 12. Nehem. IX, 6. 2 Makk. VII, 28. 2 Kor. IV, 6. Hebr. XI, 3.). Auf diese Stellen zusammen genommen stützt sich die Kirchenlehre: **die Weltschöpfung ist eine äußere Handlung Gottes, vermöge der er als Vater** (Jes. XLIV, 24) **Alles durch sein Wort** (Hebr. I, 2. Kol. I, 16), **in dem heiligen Geiste** (Psalm XXXIII, 6.) **durch seine Allmacht aus Nichts** (Röm. IV, 17.), **in der Zeit, und zwar in sechs Tagen, zum Preise seiner Herrlichkeit hervorgebracht hat** [1]). Mit diesen Sätzen haben die Lehrer noch verschiedene Fragen über den Ursprung der Zeit [2]), über die Art und Weise einer Schöpfung aus Nichts [3]), über die Weltseele [4]) und die sechs Perioden des Universum (Hebr. IV, 9.) [5]) verbunden und sie mit abwechselndem Glücke in den Schulen abgehandelt.

1) **Melanchthon** loc. theol. *de creatione* S. 334.

2) Mehrere Theologen ließen den Anfang (1 Mos. I, 1. Joh. I, 1.), also die Zeit der Schöpfung vorangehen, und die Welt selbst

entweder im Frühling (mit Johann von Damaskus B II. K. 7.), oder im Herbste (am 21. Septemb. J. o. Nachm. 1 Uhr mit Silberschlag in seiner Geometrie, Berlin 1780 f.) geschaffen werden. Andere hingegen lassen mit Plato (im Timäus S. 317. der Zweibrücker Ausg.) und Philo (de opificio mundi ed. Pfeiffer tom. I. p. 14.) den Anfang der Welt und der Zeit in einen Begriff zusammenfallen, wie es auch der Natur der Sache gemäß, obschon nicht mit dem Buchstaben der mosaischen Kosmogenie vereinbar ist.

3) „Du hast Himmel und Erde nicht aus dir — denn sonst wären sie ja deinem Erstgebornen gleich, der aus deinem Wesen gezeugt ist — sondern aus Nichts geschaffen." Augustin confess. lib. XII. c. 7. Mosheim de creatione mundi ex nihilo, in einem Zusatze zu Cudworth Th. II. S. 340 f. Kästner von der Schöpfung aus Nichts. Göttingen 1770. Heydenreich de creatione ex nihilo in s. Originalideen Th. I. vergl. desselben Betrachtungen über die natürliche Religion Th. II. S. 170 ff.

4) Man s. Plato's Timäus am angef. Orte. Lactanz B. II. K. 5.

5) Lactanz B. VII. K. 14. Augustin de catechizandis rudibus c. 17.

§. 59.

Kritische Ansicht dieser Lehren.

In der That bleiben auch hiebei noch einige wichtige Puncte vom Nichts, von der Zeit und dem Endzwecke der Schöpfung

rig [1]), die einer gründlicheren Untersuchung
)r wohl würdig sind. Der Begriff des
Lichts nemlich, es sei nun ein verneinendes,
er beraubendes [2]), ist nur Behelf eines
dlichen und perfectiblen Verstandes, der bei
m höchsten Wesen gar nicht statt findet
. 39.); daher es viel bestimmter ist, den
llen und ewigen Grund der Welt (§. 56.),
e als veränderlich nicht durch sich selbst vor-
nden seyn kann (2 Makkab. VII, 28. Röm.
V, 17.), einzig in der Kraft und Fülle des
ttlichen Rathschlusses zu suchen [3]). Daß
ber das mosaische Sechstagewerk mehr un-
gentlich auf die Bildung und Entwickelung
er schon geschaffenen Erde, als auf die eigent-
che Weltschöpfung selbst zu ziehen sei, er-
ellet theils aus dem Ursprunge der Zeit,
elche objectiv nicht ohne Verbindung mit den
Geschöpfen gedacht werden kann [4]); theils
us dem Alter und Charakter dieser mosaischen
Urkunde [5]); aus ihrem dichterischen und my-
hischen Innhalte, der weder mit der höchsten
Würde Gottes (2 Mos. XXXI, 17.), noch
nit anderen Schriftstellen vereinigt werden
ann [6]); theils endlich aus den freieren Be-
ehrungen des N. T., welche über diese Kin-
esvorstellungen der Urwelt mit einem bedeu-
ungsvollen Stillschweigen hinweggehen (Joh.
V, 17. Matth. XII, 8. Gal. III, 24. Hebr.
VIII, 13.). Es dürfte folglich zweckmäßiger
seyn, namentlich bei den großen Fortschritten

der Natur- und Erdkunde unserer Tage [7]) die Fragen von der Zeit und Art der Weltschöpfung, als sich widersprechend und die Grenzen unserer Erkenntniß überschreitend ganz zu übergehen und uns bei der einfachen Lehre des N. T. von **Gott dem Schöpfer und einzigen Urheber der Welt** (AG XIV, 15 f. XVII, 24 f.) zu beruhigen [8]).

1) Zieglers Kritik der Lehre von der Schöpfung in Henke's Magazin für Religionsphilosophie Th. II. S. 104 f.

2) Kants Kritik der reinen Vernunft S. 346 ff.

3) Vergl. Plato's Timäus S. 303. der Zweibr. Ausg. Philo de mundi opificio, in der Pfeifferischen Ausg. s. Werke Th. I. S. 10 f.

4) "Da Gott, der vermöge seiner Ewigkeit keiner Veränderung fähig ist, auch die Zeiten geschaffen und geordnet hat, so sehe ich nicht ein, wie man sagen kann, er habe die Welt erst nach irgend einem Zeitraume geschaffen: denn ohne Zweifel ist die Welt nicht in, sondern mit der Zeit geschaffen worden." Augustin vom Staate Gottes B. XI. K. 6. Man vergl. die ganze interessante Stelle.

5) *Vitringae* obseruatt. sacr. B. I. S. 29. Eichhorns Einleitung ins A. T. Th. II. S. 24 ff.

6) Man s. die Hauptschrift: Eichhorns Urgeschichte, herausg. von Gabler, Th. I-III. mit einem kritischen Zusatze. Nürnberg 1790-1795. Ilgens Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs. Th. I. Halle 1798.

Theologie des A. T. Leizig 1796. §. 66 f. Pott über den Schöpfungshymnus Gen. I. Berlin 1799. S. 114 f. m. bibl. Theologie Th. I. S. 263 f.

7) Büffon *epoques de la nature:* vor dem ersten Bande seiner histoire naturelle. Kants Naturgeschichte des Himmels. Frkfurt 1797. Dessen physische Geographie. Königsberg 1802. Th. I S. 230 f. 292 f. Schröters selenotopographische Fragmente Th. II. S. 546. (über die Bewohner des Mondes). Lichtenbergs vermischte Schriften Th. VII. S. 69 f. Mellins encyklop. Wörterbuch der krit. Philos. Th I. S. 337 ff. Reimarus über die Bildung des Erdballes. Hamburg 1802. Trismegistus Beweis, daß die Erde drei und mehrmal älter ist, als man gewöhnlich annimmt. Leipzig 1803.

8) Das Dogma von dem Sechstagewerke war daher bei den Juden selbst kein Glaubensartikel, wie schon aus Bodenschatz erhellet in der kirchl. Verfassung der Juden Th. II. S. 4.

§. 60.

Von dem Endzwecke und der Bestimmung der Welt.

Es hat aber der weise Urheber des Weltalls das Ganze mit so treflichen Anlagen und Eigenschaften ausgerüstet, daß wir dem Satze, die **wirkliche Welt** sei **unter allen möglichen die beste**, mit voller Ueberzeugung beitreten müssen [1]). Gott hat ihr nemlich den erhabenen Endzweck gegeben, **das höchste Gut stufenweise der größtmöglichsten**

Zahl von Geschöpfen mitzutheilen, so daß namentlich die Menschen und di übrigen geschaffenen Geister aus de Schwachheit ihrer Natur täglich zu einer größeren Aehnlichkeit mit Got emporstreben, und selig durch eine be harrliche Tugend sich zu einem ewiger Gottesstaate vereinigen sollen [2]. Diese im Einzelnen bald weiter auszuführende Wahrheit erhellet theils schon aus dem Weser Gottes, der das Beste nicht allein kennt, sondern auch will und durch seine Allmacht vollenden kann; theils aus den bestimmter Zeugnissen unserer Erfahrung, die, so be schränkt sie auch seyn mögen, doch überall auf die weisen Anstalten Gottes aufmerksam machen [3]); theils aus den Belehrungen der heiligen Schrift (1 Mos. I, 31. Weisheit Salom. I, 14. 2 Kor. IV, 16 ff. 1 Tim. IV, 4. Sir. XXXIX, 21.). Diese Betrachtungen reichen zugleich hin, die, etwas unbestimmte, Frage zu beantworten: ob man die Beförderung der göttlichen Ehre (Psalm XIX, 1 ff. CXXXVIII, 5.) als den höchsten Endzweck der Schöpfung betrachten könne [4])?

1) Schon Plato lehrt, Gott habe die Natur als ein Meisterwerk geschaffen und Alles auf das Vollkommenste unter sich verbunden (im Timäus, Zweibr. Ausg seiner Werke Th IX, S. 305.); aber am scharfsinnigsten ist der Optimism von Leibnitz

vertheidigt worden, in s. Theodicee. Amsterdam 1734.

2) Worte Lactanzens de vita beata c. 6., wo sich eine vortrefliche Stelle über den höchsten Endzweck der Welt findet.

3) Leibnitz a. a. O. §. 348. Bonnet contemplation de la nature. Amsterdam 1769. 2 Bde in 8. Reimarus Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 6te Aufl. Hamburg 1791. 4te Abhandlung. Smellie Philosophie der Naturgeschichte, übersetzt von Zimmermann. Berlin 1792. Th. II. S. 288 f.

4) Kants Kritik der prakt. Vernunft S. 235 f. Kritik der Urtheilskraft §. 83 f.

§. 61.

II. Bibel- und Kirchenlehre von den Engeln, und Kritik derselben.

a) Von den guten Engeln: Begriff und Daseyn derselben.

Nach der Entstehung des Ganzen wenden wir uns mit Recht zuerst zu den Geistern, welche die Schrift Engel nennt, das heißt Geister, welche niedriger, als Gott, und erhabener, als die Menschen sind, und welche die Schrift in gute und böse eintheilt. Unter den guten Engeln versteht sie Geister, zum Dienste Gottes, und besonders zur Beschützung und Beglückung der Menschen bestimmt (Matth. XVIII, 10. Hebr. I, 14.): oder heilige Wesen, die zwischen

Gott und der Menschheit mitten inne stehen [1]). Man beweißt ihr Daseyn zunächst aus den bestimmtesten Aussprüchen der Bibel (Hiob IV, 18. Ap. XXIII, 8. Matth. XXII, 30. Joh. I, 52.); dann aus den mannichfachen Verrichtungen der Engel auf Erden, deren sie ausführlich gedenkt (1 Mos. III, 24. XXVIII, 12. 2 Mos. III, 2. Dan. VI, 22. Luk. I, 26. Ap. X, 3. XII, 7. Offenb. Joh. XIX, 10.) [2]); endlich noch aus dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und das Fortschreiten der Vollendeten zu einer höheren Vollkommenheit [3]).

1) Nach Henke in den lineamentis fidei christianae §. 49.

2) Vergl. Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 100.

3) Die Lehre der Schrift von den Engeln Gottes, in Reinhards Predigten im Jahr 1797 gehalten. Sulzbach 1798. S. 347 ff.

§. 62.

Schöpfung, Natur, Zahl und Rangordnung der Engel.

Ueber die Zeit und den Tag, an dem die Engel geschaffen worden sind, streiten bis jetzt die Gotteslehrer: einige setzen ihren Ursprung noch über die Entstehung der Welt hinaus, wie Origenes (nach Hiob XXXVIII, 6 f.); andere lassen sie am ersten, zweiten, fünften [1]), ja selbst am achten Tage der mosaischen Welt-

schöpfung ins Daseyn gerufen werden [2]); aber alle diese Meinungen sind nicht von den nöthigen Gründen unterstützt, da die unmittelbare Schöpfung eines Wesens nicht mehr als den Zeitbedingungen unterworfen gedacht werden darf (§. 56.). Eben so wenig konnten sich die Theologen über die Bestimmung der Natur und des Wesens der Engel vereinigen, da sie die Schrift nicht allein als Geister, sondern auch in körperlicher Gestalt schildert (Jes. VI, 1 f. Matth. XXVIII, 3. Mark. XVI, 5. Ap. I, 10.); eine Ansicht, welcher mehrere alte Kirchenväter [3]), und unter den neueren Lehrern **Cudworth** [4]) beistimmen, jedoch mit Widerspruch von **Johann** aus Damaskus [5]), **Budde** und **Mosheim** [6]). Dennoch scheint die erstere Meinung den Vorzug zu verdienen, sobald sie nemlich von den eitlen Träumen einer dichterischen Einbildungskraft befreit ist, da der Begriff eines endlichen Geistes auf Schranken, mithin auf Bedingungen der Zeit und des Raumes hindeutet, die dann von selbst zu einer Gestalt und einem Körper führen [7]). Bei der Ordnung der nach der Schrift sehr großen Zahl von Engeln (5 Mos. XXXIII, 2. Dan. VII, 10. Matth. XXVI, 53. Offenb. V, 11.) unterscheidet man Cherubs (1 Mos. III, 24. 2 Mos. XXV, 17 f. Psalm XVIII, 11.), Seraphs (Jes. II, 2. 6. Offenbar. XIV, 6.), und die Classen der Erzengel (1 Thess. IV, 16.

Röm. VIII, 38. Ephes. I, 21.) [8]). Die jüdischen Lehrer glaubten in der Folge diese Geister in zehn Ordnungen abtheilen zu müssen [9]), während sich Pseudodionysius begnügte, sie auf drei, in neun Hierarchieen zurückzuführen [10]).

1) Bodenschaz kirchliche Verfassung der Juden Th. III. S. 158.

2) Ode in seinem commentarius de angelis. Utrecht 1739. in 4.

3) Namentlich Origenes, Basilius, Augustin: man s. Röslers Bibliothek der Kirchenväter Th. X. S. 319. und Gruners instit. dogmat. §. 97.

4) Im systema intell. c. V. p. 3. §. 16.

5) S. expos. orthodoxae fidei B. II. K. 3.

6) Vergl. Budde's institut. theolog. dogmat. S. 395 f.

7) Gott allein ist immateriell, lehrte schon Johann von Damaskus a. a. O. vergl. Henke's Magazin III, 300 f. VI, 152 f. Anders Kant; s. Mellins encyklopäd. Wörterbuch unter dem Worte Geist.

8) M. bibl. Theologie Th. I. S. 357 f.

9) Bodenschaz a. a. O. Eisenmenger im entdeckten Judenthum Th. II. S. 374 f.

10) Johann von Damaskus a. a. O. zu Ende. Ode S. 709 f.

§. 63.

Von dem Berufe und der Verehrung der Engel.

Die Berufsgeschäfte der Engel sucht man theils in der Befolgung der göttlichen Befehle überhaupt (Jes. VI, 2 f. Matth. XVIII, 10. Hebr. I, 14. Luk. I, 26.) [1]; theils in der Vollziehung verdienter Strafen an bösen und verworfenen Menschen (1 Mos. XIX, 25. 2 Mos. XII, 12. 29. Jes. XXXVII, 36.); theils in der Beschützung und Vertheidigung einzelner Reiche und Provinzen (Dan. X, 13. 20. 21.); ferner in der Bewachung der Kirche und aller Frommen (Zachar. III, 7. 1 Kor. XI, 10. 1 Tim. V, 21. Ps. XXXIV, 8.); endlich in der Aufsicht und Sorgfalt für einzelne Menschen von ihrer Geburt an bis zu ihrem Tode (Hiob XXXIII, 23 – 28. Psalm XCI, 11 f. Tob. III, 25. Matth. XVIII, 10. Luk. XVI, 22.) [2]. Im Besitze dieser großen und erhabenen Würde sind sie nichtsdestoweniger Gott und Christo, der zur Rechten Gottes erhöht ist, unterworfen (Ephes. I, 21. Kol. I, 16. Phil. II, 9 f.); und darum werden sie auch weder einer Anbetung und göttlichen Verehrung (Kol. II, 18. Offenb. XIX, 10.), noch selbst der Anrufung und Wahl zu bestimmten Schutzgeistern würdig geachtet [3].

1) Sie leben im Himmel und haben nur einen Beruf, Gott zu preisen, ihm zu lobsingen und seine heiligen Befehle zu

erwarten. Johann von Damaskus am angef. Orte.

2) Budde in der instit. dogmat. S. 406 f.

3) Vergl. den 35. Kanon des Concils zu Laodicea; die Smalkaldischen Artikel de inuocatione sanctorum S. 223 f. Ode S. 900 f.

§. 64.

Kritische Uebersicht der ganzen Lehre.

Bei der nöthigen Aufmerksamkeit auf diese sinnlichen Darstellungen muß es bald in die Augen fallen, daß man die Bibellehre von den guten Engeln nicht nach ihrem vollen buchstäblichen Sinne in das dogmatische Lehrsystem aufnehmen dürfe. Für die Wahrheit dieser Bemerkung sprechen schon die unverkennbaren Bilder, die von morgenländischen Satrapen und Königsthronen auf das höchste Wesen übergetragen sind; noch mehr der einfache Ursprung der Lehre, den aber Chaldäa bald mit neuen Begriffen und Namen bereichert hat; eben so sehr die unter den Juden herrschende Sitte, Ereignisse, die oft sehr natürlich waren, von einer besonderen Verbindung mit den Engeln abzuleiten [1]; selbst die Würde und Majestät Gottes, der zur Vollziehung seiner Befehle, nicht wie Menschen, erst gewisser Mittelspersonen bedarf, da ihm die ganze Natur mit allen ihren Kräften zu Gebote steht; endlich der gefährliche und der wahren Gottesverehrung hinderliche Aber-

glaube, den man von dem, sonst wohlthätigen, Wahne, unter besonderen Schutzgeistern zu stehen, kaum zu trennen vermag. Es ist daher wohl hinreichend, zu lehren, daß der Glaube an Engel und ihre Erscheinungen uns die Hülfe und den Beistand der göttlichen Vorsehung, wie in einem Bilde, vor Augen stelle; daß aber eine wirkliche Verbindung mit den Engeln, welche, wie wir, auf gewisse Theile der Schöpfung eingeschränkt sind, erst nach dem Tode mit Grund erwartet werden dürfe (Luk. XX, 36. Hebr. XII, 23.) [2]).

1) Man vergleiche, um nur ein Beispiel zu geben, AG. XII, 23 ff. mit den jüdischen Alterthümern des Josephus B. XIX. K. 8. §. 2. und überhaupt Eichhorns trefliche Abhandlung über die Engelerscheinungen in der Apostelgeschichte, in s. Bibliothek der bibl. Literatur B. III. S. 381 ff.

2) Vergl. Semlers institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam S. 399. Morus epitome ed. 3. S. 87. Döderleins christl. Religionsunterricht von Junge Th. VII. S. 140 ff.

§. 65.

b) Bibel- und Kirchenlehre von den bösen Engeln. Begriff und Wirklichkeit des Teufels.

Den Begriff eines bösen Engels (2 Petr. II, 4.) bezeichnen die heiligen Bücher also, daß sie ihn als einen Verführer und Gegner

der Menschen (1 Mos. III, 1. Joh. VIII, 44.), der aber doch vor Zeiten zu den himmlischen Versammlungen Zutritt hatte (Hiob I, 6. Zachar. III, 1–9.), dann als den Urheber des Uebels und Leidens (Hiob II, 7. 1 Sam. XVI, 14. Matth. XII, 43.), des Bösen (1 Chron. XXI, 1. vergl. 2 Sam. XXIV, 1. Matth. XIII, 25. Ephes. VI, 12 f.), als den Fürsten eines dämonischen Reiches (Matth. XII, 24 f.), welcher Gott, seinem Sohne, und allen guten Menschen beständig entgegenwirket (Matth. XIII, 39. Joh. XIII, 2. 1 Petr. V, 8.), schildern. Sie schreiben daher diesem Engel eine umfassende, freilich durch Irrthümer verdunkelte Erkenntniß (AG. XVI, 17. XIX, 15. Jakob. II, 19.), einen durchaus bösen und verdorbenen Willen (Ephes. VI, 11 f.), und zugleich eine Macht zu, die über menschliche Kräfte weit hinausgeht, aber von Gottes Obergewalt gebunden ist (Joh. XII, 31. 2 Petr. II, 4.) [1]. Daß aber ein so böser und verwerflicher Geist nicht allein in der Einbildungskraft der Menschen, sondern in der That vorhanden sei, beweiset man theils aus den deutlichsten Aussprüchen unserer heiligen Schriften (Joh. VIII, 44. Matth. XXV, 41. 2 Tim. II, 26.); theils aus seiner Einwirkung auf die Besessenen, welcher Christus und seine Apostel ein Ende gemacht haben (Matth. VIII, 27 f. XII, 22 f. AG. VIII, 7. XVI, 16 f.); theils aus seinem fortdauernden und

beklagenswerthen Einflusse, wo nicht auf den Körper [2]), doch auf den Geist und auf das Herz der Menschen. Auf diese Gründe gestützt haben die älteren Kirchenlehrer sich sehr hart und nachdrücklich gegen diejenigen erklärt [3]), welche das Reich des Teufels nirgends, als in der geistigen und sittlichen Verkehrtheit und Verdorbenheit der Menschen suchen zu müssen glaubten (AG. XXIII, 8.) [4]).

1) Man s. den Johann von Damaskus B. II. K. 4. vom Teufel und von den Dämonen.

2) Daß der böse Geist noch immer auf den menschlichen Körper einwirken könne, haben die Kirchenväter ohne Widerstreit angenommen, wie ihre Beschwörung der Energumenen lehrt. Auch Luther selbst glaubte noch an eine Gemeinschaft der Menschen mit dem Satan, die zu dem größesten Aberglauben führen mußte. Man sehe eine Hauptstelle in der Walch. Ausg. s. Werke Th. I. S. 1718 f.

3) Z. B. Calov, Quenstedt, Baier: vergl. Seilers theolog. dogm. Erlangen 1789. 3te Ausg. S 191 f. Storrs doctrinae christianae pars theoretica. Stuttgardt 1793. S. 158 f.

4) Bekanntlich ist dieser schon von Aristoteles vorbereitete Satz besonders von Hobbes (im Leviathan K. 8.), Des-Cartes, Becker (in der betoverden Wereld, Leewarden 1690.), Thomasius u. a. vertheidigt worden. Man vergl Walchs Geschichte der Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche Th. III. S. 930 f.

§. 66.

Von dem Ursprunge, Fall, Aufenthalte und Schicksale des Teufels.

Dabei hat man inzwischen den Teufel keinesweges mit Manes [1]) als ein böses Urwesen, sondern als ein Geschöpf Gottes betrachtet, welches aber bald aus der Gesellschaft der guten Engel gewichen (2 Petr. II, 4. Jud. 6.), durch Stolz, Empörung, oder Wollüste von seiner Würde herabgesunken und deßwegen von Gott aus den himmlischen Wohnungen verbannt und in die Unterwelt verwiesen worden ist [2]). Nun wohnt er in der Luft (Ephes. II, 2. VI, 12.), in einsamen Gegenden (Matth. XII, 43.), im Schattenreiche (2 Petr. II, 4.), jedoch mit der Freiheit, sich in irgend eine ihm gefällige Gestalt zu kleiden (2 Kor. XI, 14) [3]), zur Erde empor zu klimmen, eine Art von Herrschaft über die Welt zu behaupten (Joh. XIV, 30. Ephes. II, 2.), den Fortschritten des Reiches Christi Hindernisse in den Weg zu legen (1 Joh. II, 18. Offenb. XX, 7.), und die Menschen unaufhörlich zum Bösen zu reitzen (1 Kor. V, 5. VII, 5. 2 Theß. II, 9.). Diese gefährlichen Lockungen müssen sie aber durch Gebet und fromme Betrachtungen um so viel mehr zu überwinden suchen (1 Kor. VII, 5. Jak. IV, 7. 1 Joh. II, 13 f. 1 Petr. V, 8.) [4]), je mehr der Satan künftig in seinem Reiche beschränkt werden wird, da ihm am Gerichtstage das

Urtheil einer ewigen Verwerfung und der Verstoßung in unauslöschliche Höllenflammen bevorsteht (Matth. XXV, 41. Offenb. Joh. XX, 10.).

1) Man s. die Grundlinien seines Systems bei Epiphanius haeres. 46 oder 66. vergl. Mosheim de rebus christianorum ante Constantinum M. S. 788 f.

2) Cyprian aduers. Marcionem c. 10. Augustin de vera religione c. 13. Lactanz institutt. B. II. K. 14.

3) Es hängt von den Dämonen ab, sich in eine Gestalt zu verwandeln, die ihnen gefällt. Johann von Damaskus a. a. O.

4) Nach Morus epitome theolog. christ. ed. 3. S. 92.

§. 67.

Kritische Uebersicht der ganzen Lehre.

So wenig man läugnen darf, daß alle diese Lehren, als Personification des Bösen, in der sinnlichen, oder Volksreligion mit Nutzen können vorgetragen werden; so ist doch von der anderen Seite eben so viel gewiß, daß eine genauere Entwickelung der Begriffe, verbunden mit einer tieferen Untersuchung, unwiderruflich zu Bedenklichkeiten und Zweifeln führt. Denn einmal scheint ein durchaus böser Geist sein eigenes Daseyn zerstören und sich in Nichts auflösen zu müssen; überdieß dürfte man es kaum mit der Güte Gottes

vereinigen können, Engel geschaffen zu haben, welche nicht aufhören werden zu sündigen und sich in ein ewiges Verderben zu stürzen; auch bedarf man nun keines bösen Geistes weiter, den Ursprung des Uebels und des Bösen zu erklären, den man aus natürlichen Ursachen zur vollkommenen Befriedigung des Denkers ableiten kann; am wenigsten kann man läugnen, daß die Lehre vom Teufel und seinem Reiche aus dualistischen Quellen fließt, die erst allmählich ins A. T., in die Apokryphen und selbst in die heiligen Bücher des N. T., nicht ohne großen Nachtheil für die moralische Religion, eingeleitet worden sind; und endlich nimmt zwar der Erlöser beim Vortrage dieser Lehre auf herrschende Volksmeinungen Rücksicht (Luk. X, 18. Matth. XII, 43 f.), jedoch so, daß er durch anderweitige Aeußerungen den Aberglauben an die Dämonen mit der Wurzel ausrottet (Joh. XII, 31. 1 Joh. III, 8.). Wenn man inzwischen auch das Daseyn und die Unthaten des Satan und seiner Gehülfen auf sich beruhen läßt, so kann man sich doch des Gedankens an seine idealische Existenz nicht entschlagen, um dem Lichte den Schatten, dem Ideale der Vollkommenheit und Tugend in dem Gedanken eines Sohnes Gottes, das Bild der größesten Unsittlichkeit gegenüber zu stellen, dadurch die Grenzen zwischen Tugend und Laster scharf

bezeichnen und die Herrschaft des
eren über die Seelen der Menschen
hes. II, 2.) täglich mehr zu schwächen.

Man vergl. nach Semler's, Henke's, Ecker-
n's, Niemeyer's, Paulus u. A. Schriften:
mid über christliche Religion, ihre Beschaffen-
und zweckmäßige Behandlung S. 330 f. meine
sche Theologie Th. I. S. 367 f.

§. 68.

**Bibellehre von der Entstehung der Ur-
nenschen und ihrem ersten Aufenthalte.**

Das höchste Wesen wollte inzwischen die
lt nicht allein von Engeln bewohnt, son-
n namentlich unsere Erde von Menschen
ölkert wissen. Gott schuf daher nach der
rift den ersten Menschen, männlichen Ge-
chtes, aus Erde (1 Mos. I, 26. II, 27 f.),
n auch ein Weib aus seiner Rippe (1 Mos.
21. 1 Kor. XI, 8.); beiden wieß er eine
enehme und fruchtbare Gegend zur Woh-
g an (1 Mos. II, 8 f.), und von diesem
amme ließ er das ganze Menschengeschlecht
en Ursprung nehmen (1 Mos. I, 28 f.
. VIII, 8. AG. XVII, 26.) [1]). Man
n nicht läugnen, daß diese mosaischen
chrichten von dem Ursprunge des Men-
ngeschlechtes uns in mancherlei Schwierig-
en verwickeln, sowohl wegen der großen
nlichkeit dieser Erzählung mit der mythi-
n Urgeschichte anderer Völker [2]); als auch

wegen der überall unsicheren und mit ande
Naturerscheinungen nicht wohl vereinba
Chronologie der Genesis [3]). Dazu komm
die abweichenden Vermuthungen der A
leger über den Wohnplatz der ersten M
schen [4]); die Streitigkeiten der Geschicht
scher über die Bevölkerung der westlichen
südlichen Erdgegenden [5]); und selbst die V
schiedenheit der Menschenracen, die man ka
von einem Menschenpaare glaubte ableiten
können [6]). Es fehlt inzwischen nicht
Gründen, die man allen diesen Zweifeln
gegenstellen kann, ob es schon die Natur
Sache selbst nicht erlaubt, Alles durch
scheidende Gründe aufs Reine zu bringen

1) Doch stammen von ihnen keinesweges
Seelen ihrer Nachkommen ab, deren
sprung man auf Gott allein zurückführen n
Uebrigens haben sonst die Theologen dar
heftig gestritten, ob die Seelen schon
der Bildung des Körpers vorhanden se
ob sie durch die Zeugung fortgepfla
oder im Augenblicke der Empfängniß
von Gott immer geschaffen würden?
s. den Lactanz in der Hauptstelle de opi
Dei c. 17-19. Augustin de libero a
trio lib. III. c. 21 f. Thomasius tract
physica de origine animae humanae.
1725. Leibnitz opp. ed. Dutens tom
S. 66. Gruner institut. theolog. dog
S. 184 f. Eisenmenger entdecktes Ju
thum Th. I. S 472 f. Leß prakt. Dog
tik §. 86. Döderleins christlichen Religi
unterricht Th. VIII. S. 71 f. Die me

Schwierigkeiten verschwinden, wenn man sich die Schöpfung Gottes als ein Ganzes denkt (§. 56.), in der wir als Zeitwesen eine Aufeinanderfolge der Erscheinungen wahrnehmen, an die der höchste Verstand und Wille bei seinen Wirkungen nicht gebunden ist.

2) Vergl. den Diodor von Sicilien B. I. K. 7. Plato im Timäus: Zweibr. Ausg. B. IX. S. 332 f. im Symposium B. X. S. 201 f. Lucrez de rerum natura B. II. V. 332 f. Ovids Metamorphosen B. I. V. 76 f. Julian sagte daher von der mosaischen Anthropogenie geradezu, sie sei mythisch (ταῦτα γὰρ ἐστὶ μυθώδη παντελῶς): beim Cyrill von Alexandrien contra Iulian. lib. III. zu Anfang.

3) Budde theses de atheismo S. 442 f. Gatterers Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte. Göttingen 1792. S. 2. Schlözers Weltgeschichte Th. I. S. 32.

4) M. bibl. Theologie Th. I. S. 293 ff. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Riga 1786. Th. II. S. 95 ff. 355 ff.

5) Man s. Isaac *Peyrère* Praeadamitae, ohne Druckort 1655. in 4. *Calov.* syst. Th. III. S. 1041. *Grotii* dissert. de origine gentium Americanarum, edit. Ioh. de Laët. Amsterdam 1645. Stellers Beschreibung von Kamtschatka. Frankfurt 1774. S. 251 f. Meiners und Spittlers histor. Magazin Th. III. S. 193 f. *La Peyrouse* voyage autour du monde. Paris 1798. in 8. Th. III. S. 277. Cooks erste Reise um die Welt, in der Geschichte der Seereisen. Berlin bei Spener 1774 in 4. B. III. S. 390 f.

6) Blumenbach de varietate generis huma[ni] natiua. Göttingen 1795. ed. 3. S. 305 Girtanner über das Kantische Princip d[er] Naturgeschichte S. 57 f. Autenrieth üb[er] die Menschenracen, in Voigts Magazin fü[r] die Naturkunde. V. Band. 5. Stück. 180[3.] S. 420 ff.

7) Kants physische Geographie. Königsber[g] 1802. Th. II. S. 1 ff.

§. 69.

Bibel- und Kirchenlehre von dem göttlichen Ebenbilde.

Von diesen Stammeltern des Menschen geschlechtes sagen unsere heiligen Bücher ausdrücklich, daß sie nach Gottes Bilde geschaffen seien (1 Mos. I, 26.); ein Ausdruck, mit dem sie die aufrechte Gestalt des Menschen (2 Mos. XXXIII, 20. 1 Kor. XI, 7.) [1]) und seine Herrschaft über die Thiere (1 Mos. I, 26. Psalm VIII, 7–9.) bezeichnen. Daß dieses Bild Gottes fortdauernd ein Eigenthum des menschlichen Geschlechtes sei, leidet nach anderen Aeßerungen keinen Zweifel (1 Mos. V, 1–3. Psalm VIII, 6. Jakob. III, 9.). In der Folge aber, als man, nach einem künstlichen Unterschiede zwischen dem irdischen und himmlischen Adam (1 Kor. XV, 47.) [2]), den Begriff eines Bildes Gottes idealisirt hatte, glaubte man, daß es auch bei den Urmenschen in der Unsterblichkeit des Körpers (1 Mos. II, 17. Weish. II, 23.) und in einer ausgezeichneten

sittlichen Vollkommenheit (Kol. III, 10. Ephes. IV, 22-24.) bestanden habe [3]). So entstand die Kirchenlehre: das göttliche Ebenbild, oder die Aehnlichkeit mit Gott, sei zwar den ersten Eltern anerschaffen, aber doch keine wesentliche [4]), sondern nur eine zufällige Eigenschaft ihres Gemüthes gewesen. Es habe nach seinen Hauptmerkmalen in einer anerschaffenen Kenntniß Gottes, in einer vorzüglichen Heiligkeit des Willens, und Reinheit des sinnlichen Begehrungsvermögens; nach seinen minder wesentlichen aber in der Befreiung von den Leiden des Lebens (1 Mos. III, 16. Sir. XXXVIII, 15.), in der Unsterblichkeit des Körpers (1 Mos. II, 17. Röm. V, 18.) und der Herrschaft über die Geschöpfe bestanden. Die meisten Vorzüge dieses göttlichen Bildes seien aber durch den Fall verloren worden und müßten daher durch den Glauben und eine fromme Tugend wieder erneuert werden (Ephes. IV, 24. Kol. III, 10.) [5]).

1) Da wir nur eine reproductive, aber keine reinschöpferische Einbildungskraft besitzen; so ist es begreiflich, warum wir uns von Gott kein anderes Bild entwerfen können, als ein idealisirt-menschliches. Die Vorwelt fand daher in der aufrechten Menschengestalt sehr natürlich ein Bild ihres menschlichen Gottes. Schon Plato nennt das Haupt des Menschen

einen gottähnlichen und Herrschaft verkündenden Theil unseres Körpers (im Timäus S. 332.). Ovid findet das Bild Gottes in dem zu den Sternen erhabenen Blicke des Menschen (metam. I. 82.). Wir bilden die Göttergestalten nach dem Menschen, sagt Cicero, weil die Natur nichts Schöneres besitzt, als ihn (de nat. Deor. I, 27.). Aber die wichtigsten Stellen hierüber stehen bei Lactanz de opific. Dei c 8. de ira div. c 2. u 7.

2) Man vergl. meine noua opuscula theolog. Göttingen 1803. S 76 f.

3) M. bibl Theologie Th. I. S. 285 f. Tellers älteste Theodicee, oder Erklärung der drei ersten Kapitel der Genesis. Jena 1802.

4) Gegen Flacius: vergl unsere symbolischen Bücher S. 639 der Rechenberg. Ausgabe, und Plancks Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs Th. IV. S 600 f.

5) Johann v. Damaskus B. II. K. 12. Apologie der A. C. S. 53 f. Calov system. Th. IV. S. 569 f.

§. 70.

Kritische Ansicht dieser Lehren.

An diesen Sätzen ist zwar so viel unstreitig wahr, daß die Urmenschen rein von dem Irrthume und der Sünde unsere Erde betreten haben; dagegen scheinen die übrigen Bestimmungen noch etwas dunkel und zweideutig zu seyn. Es enthält nemlich nicht allein der Begriff einer anerschaffenen positiven Kennt-

niß Gottes, und einer wirklich reinen Tugend einen förmlichen Widerspruch; sondern die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für Schmerzen aller Art, und selbst für den Tod (2 Kor. IV, 18.), muß bei der Bestimmung des Menschen zu einer höheren Vollkommenheit mehr als eine Wohlthat der Vorsehung, wie als Strafe derselben betrachtet werden [1]). Man kann daher mit größerer Zuverlässigkeit behaupten, daß das Bild Gottes an den Urmenschen in der Anlage zur Vernunft, in der Freiheit zu denken und zu wollen, und in dem Triebe, zu einer unendlichen Wahrheit und Güte fortzuschreiten, bestanden habe. Diese Anlage aber mußte, wie das Vermögen, zu empfinden, zu reden (1 Mos. II, 19.) [2]), wie die Lebenskräfte und Kunsttriebe der Urmenschen, durch Denken, Urtheilen, durch Erfahrung, Unternehmung und Selbstbeherrschung geübt und stufenweise zur Vollkommenheit ausgebildet werden. Denn wenn es gleich ein moralisch durchaus verwerflicher Satz (Röm. III, 8.) ist, daß man irren und sündigen müsse, um zur Wahrheit und Tugend zu gelangen; so bestätigt doch die Geschichte überall die Bemerkung, daß der Mensch nur durch eigene Erfahrung und freie Kraftübung besser und vollkommener werde.

1) Man s. Junge's treffliche Ausführung dieses Gedankens in Döderleins christlichem Religionsunterrichte Th. VIII. S. 40 f.

K

2) Jerusalems Betrachtungen Th. II. S. 108 f. Rousseau sur l'origine des langues ch. 2. (Zweibr. Ausg. s. Werke Th. XVI. S. 160.). Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Riga 1786. Th. I. S. 227 f.

§. 71.

Bibel- und Kirchenlehre von dem Ursprunge der Sünde.

Wenigstens haben auch die Urmenschen, wie die mosaischen Urkunden berichten, das göttliche Ebenbild zuerst dadurch befleckt, daß sie das Verbot Gottes, von der Frucht eines geheimnißvollen Baymes zu genießen, übertraten, und unter vielen Leiden, ja selbst unter der Furcht eines nahen Todes, doch fortfuhren, der Sünde zu dienen, und sich ihrer Herrschaft zu unterwerfen (1 Mos. II, 17 f. III, ganz, vergl. Matth. XIII, 24. Joh. VIII, 44.). Hieraus schlossen dann die Kirchenlehrer, daß man die Ursache der Sünde theils in der Abneigung der Urmenschen gegen Gott, theils in der Verführung des Satans zum Bösen zu suchen habe (1 Mos. III, 1. Weish. Salom. II, 24. 2 Kor. IX, 3.); Gott habe sie deßwegen seines Bildes beraubt und sie den Strafen der Schaam, Furcht (1 Mos. III, 7 f.), vieler Mühseligkeiten, Schmerzen, des körperlichen und geistlichen Todes (V. 16 ff. Röm. V, 12. 18. 19.) unterworfen; und diese Sünde der Vor-

fahren werde auch allen ihren Nachkommen sowohl in Rücksicht der Schuld (Röm. V, 19.), als der Strafe (V. 18.) zugerechnet.

Augsb. Confess. Art. 20. de causa peccati: Melanchthon loc. theolog. *de causa peccati et de contingentia* S. 340 f. Calov system. II, 344 f. Whitby de imputatione peccati Adamitici. London 1711. Herm. Witsius oeconomia foederis Dei cum hominibus lib. I. c. 2. Seiler vom Versöhnungstode Th. II. S. 153.

§. 72.

Kritische Ansicht dieser Lehre.

Man kann nicht läugnen, daß diese mosaische Darstellung die Mythen und Ueberlieferungen anderer Völker über den Ursprung des Bösen bei weitem an Einfachheit und Klarheit übertrift [1]). Dennoch bietet die Meldung eines Lebens- und Probebaumes über den Unterschied des Guten und Bösen; der sonderbare Grund, der von dem Verbote Gottes, die Frucht des letzteren zu genießen, angegeben wird (1 Mos. II, 17. vergl. III, 22.); das schlaue Gespräch der Schlange, und die Strafe, welche Gott über sie verhängt, eine Menge von Zweifeln dar, weil sich Erzählungen dieser Art sonst in echt historischen Urkunden nicht zu finden pflegen [2]). Man denke sich hinzu, daß die Schmerzen der Geburt, und der Tod selbst, wenn nicht das Be-

wußtseyn der Schuld hinzukommt, nicht als Strafe, sondern als nothwendige und selbst zweckmäßige Uebel betrachtet werden müssen; daß man das göttliche Ebenbild nicht durch eine Sünde, sondern nur durch ein herrschendes Laster verlieren; und daß die Uebertretung der Urmenschen mit der Sittlichkeit ihrer Nachkommen gar nicht in Verbindung gesetzt werden könne, weil Verdienst und Schuld ihrer Natur nach die Grenzen der Persönlichkeit gar nicht zu überschreiten vermögen. Wir bleiben daher bei der Behauptung stehen, daß die Urmenschen in dem Augenblicke anfiengen zu sündigen, wo sie, einem wahrhaft göttlichen Gesetze zuwider, der Begierde gehorchten; daß die Sünde bald von äußeren und inneren Uebeln als Strafen Gottes begleitet wurde; daß aber das höchste Wesen, bei aller Heiligkeit und allem Abscheu vor der Sünde, doch die erste Uebertretung deßwegen nicht habe verhüten wollen, damit die Freiheit der Menschen nicht gefährdet, und ihnen dadurch die Vollendung der Tugend zu ihrer wahren Wohlfahrt nicht unmöglich gemacht würde [3].

1) Zendavesta im Kleinen von Kleuker Th. II. S. 113 f. Beausobre histoire du Manicheisme Th. II. S. 457. Hesiod's opera et dies V. 59 f. Pallas Reisen durch Rußland (Fall des Lama) Th. I. S. 336.

2) Gablers Urgeschichte Th. II. Einleit. Kleine bibl. Theologie Th. I. S. 292 f. Augustin

selbst hatte schon erinnert, der Innhalt des dritten Kapitels der Genesis sei figürlich und bildlich, und könne ohne Gotteslästerung gar nicht buchstäblich verstanden werden. *De genesi contra Manichaeos* c. 1. u. 2.

3) Ohne Kenntniß des Bösen werden wir auch das Gute nicht vollkommen kennen lernen; sagt Lactanz de ira divina c. 13. Man vergleiche die Philosopheme der Stoiker über den Ursprung des Bösen bei Gellius N. A. B. VI. c. 1. und Meiners historia de vno vero Deo S. 490 f.

§. 73.

Bibel- und Kirchenlehre von der sittlichen Unvollkommenheit der Menschen.

Unsere heiligen Bücher lehren inzwischen, daß nicht allein die Urmenschen, sondern auch alle ihre Nachkommen von einer sittlichen Schwäche beherrscht und zum Bösen geneigt seien (1 Mos. VIII, 21. Hiob IV, 17 f. Sprüchw. XX, 9. Pred. VII, 20. Psalm XIV, 1–3. Matth. XV, 19. Joh. III, 6.); so, daß die Macht der Sünde sie wider ihren Willen beherrsche (Röm. III, 23 f. VII, 15–19. Gal. V, 17.) und sie sich durch den Wahn der Unschuld selbst hintergehen (1 Joh. I, 6.) [1]. Die Kirchenlehrer nennen diesen Gemüthszustand den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, vermöge dessen die Menschen ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen gegen ihn, mit der Begierde, die

an sich schon Sünde ist, geboren werden, und aller geistigen Freiheit beraubt, sich nicht zur wahren Furcht Gottes, zur Liebe und zum Vertrauen gegen ihn ermannen können. Sie müßten daher den ewigen Tod ohne Rettung verdienen, wenn sie nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wiedergeboren würden, welche die Verschuldung der Erbsünde hinwegnehmen, wenn gleich das Wesen der Sünde, die Begierde nemlich, selbst bei den Gebesserten noch zurückbleibt [2]).

1) M. bibl. Theologie Th. I. S. 320.

2) Augsb. Confess. Art. 2. u. 18. Apologie derselben Art. 1. Smalkaldische Artikel S. 317 f. Melanchthon de peccato originis in den locc. theol. S. 360 f.

§. 74.

Beurtheilung dieser Lehre.

So gerne man inzwischen auch einräumen wird, daß jeder Sterbliche von den Reitzen der Sünde getäuscht und überwunden wird [1]), so muß man es doch bezweifeln, daß der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und die Begierde allein schon Sünde genannt werden kann; daß der natürliche Mensch in den Angelegenheiten seiner geistigen Wohlfahrt jede freie Willkühr verloren [2]) und die Strafe

des ewigen Todes zu fürchten habe; und daß die Kraft der Taufe allein schon die Schuld der Sünde zu tilgen vermöge [3]). Man kann nemlich den Menschen, der blos mit sittlichen Anlagen zur Welt geboren wird, von Natur weder gut, noch böse nennen; alle Kräfte seines Wesens haben ursprünglich eine gute Richtung, und die Anlagen zum Bösen fehlen ihm ganz; auch ist die Verfassung seines Gemüthes so beschaffen, daß er selbst das Böse, zu dem der Wille abirrt, nur unter dem Schein des Guten begehrt [4]). Man mögte daher beinahe schließen, daß der Grund des Bösen, dessen Wirklichkeit unläugbar ist, weder angeerbt, noch in der Sinnlichkeit, oder Vernunft des Menschen, sondern in der Unstetigkeit seiner immer wechselnden Gedanken, in dem Einflusse der Einbildungskraft auf den Verstand, und in der Trägheit des Willens zu suchen sei; wodurch die übrigen äußeren Ursachen der Sünde keinesweges ausgeschlossen werden sollen. In jedem Falle ist so viel unläugbar, daß man die Heiligkeit Gottes von jedem Antheile an der Sünde vollkommen freisprechen muß, da er die Möglichkeit zu sündigen so sehr beschränkt, und dagegen Jedem häufig Gelegenheit giebt, Gutes zu thun; und da es die Unvollkommenheit der menschlichen Natur mit sich bringt, daß der Wille, der sich durch alle Stufen des Bewußtseyns erst allmählich zur Freiheit erhebt,

erst nach manchem Kampfe mit sinnlichen Neigungen und Begierden zu einer immer weiter fortschreitenden Sittlichkeit und Tugend ausgebildet werden kann (Röm. VIII, 20. 1 Joh. III, 2.).

1) Die Bilder der Alten, die von dem Hange der Menschen zum Bösen handeln, hat schon Pfanner gesammelt im systema theolog. gentilis purioris c. 9 ff. vergl. Niemeyers Briefe an christliche Religionslehrer Th. III. S. 105 ff.

2) Daß der Mensch auch nach dem Sündenfalle das Vermögen besitze, Gutes zu thun, haben weder Justin der M. (apolog. I.), noch Tertullian (de exhortat. castit. c. 2), noch Augustin selbst (opus imperf. contra Julian. I, 94. de gratia contra Pelagium c. 18) geläugnet: vergl. Johann von Damaskus B. II. K. 27. Nur Luther geht so weit, den Willen des Menschen mit einem Lastthiere zu vergleichen, welches entweder Gott, oder der Satan beschreitet: de arbitrio seruo. Wittenb. 1526. Schon Melanchthon hat diese Härte gemißbilligt in den locc. theol. S. 347 f.

3) Jerusalems Betrachtungen Th. II. S. 488 f. Eberhards Apologie des Sokrates Th. II. S. 339. Steinbarts System der reinen Philosophie des Christenthums. Züllichau 1786. S. 23 f.

4) Meine religiöse Moral. Göttingen 1800. S. 153 f.

§. 75.
Kirchenlehre von der Fortpflanzung der Sünde der Urmenschen und Kritik derselben.

Um aber ein so großes Verderben der menschlichen Natur, welches die Kirchenlehrer beklagen, mit der ersten Vergehung der Urmenschen in Verbindung zu setzen, berufen sie sich auf mehrere Schriftstellen (Hiob XIV, 4. Psalm LI, 7. Joh. III, 6. Röm. V, 12. Ephes. II, 3. 1 Kor. XV, 21 f.), aus welchen sie darzuthun suchen, daß die Sünde der Urmenschen, wie ein geistiger Aussatz, durch die Zeugung auf die Nachkommen fortgepflanzt werde, und daß daher selbst die neugebornen Kinder, wenn sie nicht an den Wohlthaten Christi Theil nehmen, dem Tode und der ewigen Verdammniß als Sclaven der Sünde unterworfen seien [1]). Man hat inzwischen dagegen eingewendet [2]), daß diese Behauptung, wenn man nicht einige Allegorieen des Apostels Paulus hieher rechnen will, gar keinen biblischen Grund habe [3]); daß der Dualismus der africanischen Kirchenväter die Quelle derselben sei [4]); daß sie den Materialismus begünstige, und der menschlichen Natur ungerechterweise ihre Würde raube [5]). Es mag daher wohl hinreichend seyn, zu bemerken, daß der wahre Ursprung einer jeden wirklichen Sünde nicht in Zeitbedingungen, sondern in dem freien Entschlusse

des Menschen zu suchen sei; daß man aber den Reiz zur Sünde, der ohne Zweifel in dem Temperamente und in der Sinnlichkeit des Menschen seinen Grund hat, wenn man will, von den Vorfahren, folglich zuletzt von dem ersten Menschenpaare ableiten könne.

1) Vergl. die *solida declaratio* S. 639 f. und eine merkwürdige Stelle in Calvins institut. christian. relig. ohne Druckort 1561. Fol. S. 79 f.

2) Namentlich Socin in s. praelection. theolog. fol. 14.

3) M. biblische Theologie Th. I. S. 326 f.

4) Tertullian de anima c. 41. Cyprian epistol. 64. Augustin de natura et gratia c. 9. opus imperfectum contra Iulian. lib. VI. c. 22.

5) Niemeyers populäre und praktische Theologie. 4te Ausg. S. 177 f. Henke's lineamenta fidei christianae. 2te Ausg. §. 84 f.

Zweiter Abschnitt.

Von der göttlichen Weltregierung.

§. 76.

Von der Vorsehung überhaupt.

Da das höchste Wesen nicht im Einzelnen handelt, sondern allgemein, beharrlich und umfassend wirkt; so führt die Schöpfung von selbst zur **Vorsehung**, oder göttlichen Weltregierung, die dem Endzwecke des Schöpfers (§. 60.) gemäß ist [1]). Mit dieser Lehre verschwindet nicht nur der blinde **Zufall**, der Alles unter der Leitung des Ohngefährs regieren [2]); und die blinde **Nothwendigkeit**, die alle Welterscheinungen mit unwiderstehlicher Gewalt verknüpfen und zusammenfesseln soll [3]). Es wird aber nöthig seyn, bei der Ausführung dieser wichtigen Sätze die Bibellehre, **Kirchenlehre** und unsere Ansicht derselben zu trennen, um zugleich die erforderlichen Erläuterungen aus der natürlichen Theologie beizubringen.

1) Vorsehung ist die Aufsicht Gottes über seine Geschöpfe nach Nemesius de natura hominis c. 43.

2) Vergl. Predig. Sal. IX, 11 f. Josephu vom jüd. Kriege B. II. K. 7. Plins Natu geschichte II, 5. Vortreflich bemerkt sch Augustin: "es ist eine üble Gewohnheit d Menschen, daß sie sagen, das Glück ha gethan, wo sie sagen sollten, das komm von Gott." Liber retractat. I. c. 1.

3) Cicero de natura Deor. B. I. K. 15. An tonin ad se ipsum B. VII. K. 9. Josephu vom jüd. Kriege B. II. K. 7. Seneca d prouidentia. Es versteht sich übrigens, da man den Unterschied zwischen älteren un neueren Stoikern nicht übersehen darf.

§. 77.

Bibellehre von der Vorsehung.

Daß Gott die Ereignisse der Welt im Ganzen leite, wird im A. T. deutlich ge lehrt (Psalm XXXVII, 5. XCI, 1–7. CIV 13–15. Pred. Salom. III, 14.). Insbe sondere aber heißt es, daß der Donne (Hiob XXXVII, 2–7. Psalm XVIII, 8 f XXIX, 3.), Blitze (Hiob XXXVI, 31 f.) Regen und Stürme (Hiob XXXVII, 6. Jon I, 4.), alle Güter unseres Daseyns (Psalm CIV 13 f. 1 Mos. XXVII, 20.), der Tod, ja selbst die mannichfaltigen Uebel des Lebens unte seiner Aufsicht stehen und auf sein Geheiß er folgen (1 Sam. V, 9 f. 2 Sam. XXIV, 15 Amos III, 6. 2 Mos. IV, 21. VII, 3. Jes VI, 10.). Namentlich aber wacht Gott übe das Schicksal der Menschen (Hiob X, 9–12 XXXIII, 4 f. Psalm CXXXIX, 15 f.), vo

hrer zarten Kindheit an bis zu ihrem Tode
Psalm XC, 3. CIV, 29 f.); äußeres Glück
wird als ein Beweis des göttlichen Beifalls
Psalm XXXVII, 25. Sprüchw. III, 2. 16.),
äußeres Unglück hingegen als ein göttliches
Strafgericht betrachtet (Hiob XI, 15 f. XV,
23. 32 f.). Man sieht auf den ersten Blick,
daß hier nicht von einer Vorsehung die Rede
ist, welche die Weltveränderungen im Ganzen
übersieht und sie zu einem höchsten Vernunft-
zwecke hinleitet, sondern von einer Weltre-
gierung, die, wie Menschen, ins Einzelne
wirkt. Inzwischen darf man doch nicht läugnen,
daß das N. T. diese Begriffe schon sehr ver-
edelt (Matth. V, 45. VI, 26 – 33. X, 29.
AG. XIV, 17. XVII, 26 – 28. 1 Petr. V, 8.),
und die sichtbare Weltordnung mit der mora-
lischen und unsichtbaren in die genaueste Ver-
bindung gesetzt hat (Luk. XVII, 20. XXIII,
46. Röm. VIII, 38 f. 2 Tim. IV, 18.).

Theologie des A. T. Leipzig 1796. S. 147 f.
m. biblische Theologie Th. I. S. 340 f.

§. 78.

Kirchenlehre von der Vorsehung.

Aus diesen Stellen haben denn die Kirchen-
lehrer folgende Sätze abgeleitet: die Vor-
sehung sei eine Handlung Gottes, ver-
möge welcher er die Welt nach weisen
Gesetzen zum Preise seiner Herrlichkeit

regiere; sie bestehe aus der Vorherse-hung, dem Entschlusse Gottes und der wirklichen Regierung, und theile sich also in die erhaltende, beiwirkende und regierende. Unter der Erhaltung (Psalm CIV, 28 f. Hebr. I, 3.) verstehen sie eine äußere Handlung Gottes, vermöge welcher er allem Vorhandenen zu seinem Preise das Daseyn fristet; und theilen sie in die allgemeine, besondere und allerbesonderste. Die Beiwirkung Gottes ist ihnen seine Theilnahme an Allem, was Menschen und Thiere thun; und diese betrachten sie entweder von der physischen, oder moralischen Seite (Jes. XLV, 5-7.). Die Regierung endlich ist eine Wirkung der Vorsehung Gottes, vermöge welcher er Alles weise leitet und zu seinem Zwecke lenkt. Man beweiset aber die Wahrheit dieser Lehre theils natürlich, aus der unmittelbaren Ansicht der Schöpfung; theils historisch aus den Verbindungen der Weltereignisse zu einem gemeinschaftlichen Endzwecke; theils moralisch, theologisch und biblisch, aus dem Gewissen, aus der Weisheit Gottes und den angeführten Stellen der heiligen Schrift.

Vergl. Johann von Damaskus B. II. K. 29. Calov system. B. III. S. 1127 f. und den Kanon von Leibnitz: Gott nimmt an allen Handlungen insoferne Theil, als sie ein gewisses Streben

nach Vollkommenheit verrathen: in s. opp. ed. Dutens. Th. I. S. 474. Theodicee §. 3 f.

§. 79.

Ausführlichere Entwickelung der Lehre von der Vorsehung.

So leicht und faßlich übrigens diese Ansicht der Lehre ist, so kann man doch das an ihr tadeln, daß sie die Erhaltung und Beiwirkung Gottes als eigenthümliche Begriffe behandelt, da sie doch im Grunde schon in der Lehre von der Schöpfung (§. 56.) enthalten sind [1]). Wir verweilen daher lieber bei der göttlichen Regierung der Welt, und betrachten sie als die weiseste Leitung des Weltganzen, welche dem höchsten Endzwecke der Schöpfung gemäß ist. Den Beweis für diese Behauptung führen wir theils aus der Weisheit Gottes (§. 38.): denn wenn ein Gott ist, so bekümmert er sich auch um die Welt, und man kann ihm die Würde der Gottheit nur insoferne zueignen, als er das Vergangene kennt, an der Gegenwart theilnimmt und die Zukunft voraussieht [2]) (Psalm XXXVII 5. CXI, 3. 1 Petr. V, 8.); eine leitende Idee, von der man durchaus nicht weichen darf, wenn man sich nicht in die große Verlegenheit setzen will, bei der Beschränktheit unserer Blicke auf das Weltganze, die Erfahrungsbeweise durch scheinbare

Gegengründe geschwächt zu sehen [3]). So wie man hingegen an diesem Glauben festhält, so kömmt ihm noch der teleologische Beweis nachdrücklich zu Hülfe, der von der weisen Einrichtung der Natur und namentlich von dem unverkennbaren Fortschreiten aller Geschöpfe zur Vollkommenheit, Glückseligkeit und Tugend, oder von der stufenweisen Annäherung an das höchste Gut genommen ist (Hiob X, 8 – 12. Psalm XCIV, 9. CXXXIX, 13.) [4]).

1) Döderleins christlicher Religionsunterricht, fortgesetzt von Junge, Th. VIII. S. 95 f.

2) Lactanz de ira diuina c. 9.

3) S. Bayle dictionnaire historique et critique unter den Artikeln *Manichéens*, *Marcionites*, *Pauliciens:* Kant über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, in s. vermischten Schriften nach der Hallischen Ausgabe, Th. III. S. 145 f. Jakobs vermischte philosophische Schriften, Halle 1797. S. 257 ff.

4) Wo ist der Verstand, welcher alle Werke der Vorsehung zu umfassen und darzustellen vermögte? sagt schon Arrian in s. dissertatt. in Epictetum B. I. K. 16. vergl. Kants Kritik der Urtheilskraft S. 284 f. Jakob über die Lehre von den Zwecken, in s. vermischten philosophischen Abhandlungen, Halle 1797. S. 1 ff. Reimarus von den göttlichen Absichten in der Welt, in s. Abhandl. von den vornehmsten Wahrheiten der natürl. Religion. Hamburg 1791. S. 181 ff.

§. 80.

I. Von der weisen Einrichtung der Welt zur Glückseligkeit überhaupt.

Zuerst also behaupten wir: die Welt sei vortreflich eingerichtet, die Glückseligkeit der möglichst größten Anzahl empfindender und denkender Wesen zu begründen [1]). Dafür spricht schon die bewundernswürdige Bildung der Erde, der Meere und des Himmels; die Sonne, als Quelle des Lichtes und Lebens; der unveränderliche regelmäßige Lauf des Mondes und der Gestirne; der bestimmte Wechsel der Jahreszeiten; der wohlthätige Einfluß der Wolken, Winde und Gewitter auf die Erde [2]). Hiezu kommt ferner die unglaubliche Menge und Mannichfaltigkeit der lebenden, empfindenden, denkenden und vernünftigen Wesen; die Schönheit und Nützlichkeit der Blumen, Kräuter, Bäume und Früchte; das Rieseln erfrischender Quellen, der frohe Genuß der Nahrungsmittel, und der angenehme Reitz aller Sinnen; der Genuß des Reichthums, der Künste, der Ehre, Freundschaft, Liebe, der Wahrheit und die Freude eines guten Gewissens. Dabei vergesse man die Weisheit nicht, mit welcher alle diese labenden Geschenke der Natur zu bestimmten Tagen und Zeiten ausgetheilt, mit der sie einzelnen Reichen, Provinzen, Völkern, ja sogar einzelnen Geschöpfen zugemessen werden,

um die Nähe und Allgegenwart des unsichtbaren Wohlthäters zu empfinden (AG. XVII, 27.), der Alles mit Freuden, wie mit einem Strome tränkt (Psalm XXXVI, 9. AG. XIV, 17.) [3]).

1) Man vergl. Cicero de natura Deorum B. II. K. 37 f. Lactanz de opificio Dei, durchaus: *Nemesius* de natura hominis c. 42. Theodorets zehn trefliche Reden de prouidentia, in der Schulz-Nösseltschen Ausg. s. Werke Th. IV. S. 500 ff.

2) Whiston astronomical principles of religion natural and reveal'd. London 1717. Derham theologie astronomique. Paris 1729. Ahlwardts Brontotheologie. Greifswald 1746. Bode Kenntniß des gestirnten Himmels. Berlin 1800. Kants physische Geographie Th. I. ganz. Königsberg 1802.

3) Fenelon démonstration de l'existence de Dieu. Amsterdam 1729. tom. I. S. 11 f. Sander von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur. Karlsruhe 1778. Leß Geschichte der Religion. Götting. 1786. S. 11 f. Jakobs allgemeine Religion. Halle 1797. S. 421 f.

§. 81.

Besonders in Rücksicht der Metalle, Pflanzen und Thiere.

Dieselbe Weisheit der Vorsehung bezeugen ferner die Erdschichten (zur Läuterung der Quellen), die Bergwerke, die Mannichfaltigkeit und Nützlichkeit der Steine, die abge-

messene Höhe der Gebirge, der regelmäßige Kreislauf der Flüsse und Ströme, die Heilsamkeit der Quellen, so wie die Fülle des Eisens und die Seltenheit der edleren Metalle [1]). Unter den Pflanzen verdient ihre merkwürdige Befruchtung und Fortpflanzung, die Nützlichkeit der Bäume und Gesträuche, und besonders die sich jedem Himmelsstriche anbildende Natur der unentbehrlichsten Getraidearten und Gewächse unsere Aufmerksamkeit [2]). Die Thiere leiten durch ihre große Anzahl, durch das richtige Verhältniß der Geschlechter zur Fortpflanzung ihrer Gattung, durch die Mannichfaltigkeit ihrer Anlagen und Kunsttriebe, durch die Menge der Vögel, Insecten, Fische und Schaalenthiere, durch ihre Schönheit, Verschlagenheit und die abwechselndeste Verschiedenheit ihres Charakters zu den wichtigsten Betrachtungen hin [3]). Wer das Alles mit Kenntniß und Aufmerksamkeit betrachtet, wird auch den hartnäckigsten Unglauben entwafnet und sich zur lauten Bewunderung und Verehrung der göttlichen Weisheit ermuntert fühlen (Psalm CXLV, 15 f. Hiob XXXIX, ganz).

1) Derham theologie physique. Amsterdam, Th I. S. 90 folg. Lessers Lithotheologie. Hamburg 1735. Wallers Hydrotheologie. Berlin 1751.

2) Linné sponsalia plantarum in den amoenitatt. acad. Th. I. S. 327. der Stockholmer

Ausgabe, Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit Th. I. S. 74 f. Sprengels entdecktes Geheimniß der Natur in dem Baue und in der Befruchtung der Blumen, 1793. Girtanner über das Kantische Princip der Naturgeschichte. Göttingen 1796. S. 384 f.

3) Cicero de natura Deor. II, 51. Lessers Testaceotheologie. Leipzig 1744. Desselben Insectotheologie. Leipzig 1758. Richters Ichthyotheologie. Leipzig 1745. Zorns Petinotheologie. Pappenheim 1742. Smellies Philosophie der Naturgeschichte von Zimmermann. Berlin 1791. 2 Theile. Jakobs allgemeine Religion S. 219 f. Reimarus von den Kunsttrieben der Thiere. 4te Ausg. Hamburg 1798. Herders Ideen. I. S. 154 ff.

§. 82.

Und noch mehr in Rücksicht des Menschen.

Aber die meisten Beweise für die Theilnahme einer gütigen Vorsehung finden sich ohne Zweifel in den Anlagen und Kräften des Menschen. Nicht genug, daß er eine gerade und aufrechte Gestalt erhielt, um seine Blicke zum Himmel zu erheben; er übertrift auch die Thiere durch die Schärfe der Sinnen im Ganzen, durch die Ausdrucksfähigkeit des Blickes, durch die Schönheit und bewundernswürdige Mannichfaltigkeit seines Antlitzes, durch den Gebrauch der Sprache, durch seine Vernunft, Einsicht und Klugheit, mit der er Ströme zu lenken, Winde und Meere zu leiten, die

Thiere zu beherrschen und mitten im Schooße der Natur eine neue Schöpfung zu bilden vermag [1]). Hiezu rechne man ferner das gleiche Verhältniß der Geschlechter [2]); die Weisheit, mit der das Menschengeschlecht auch in den entferntesten Gegenden und Eiländern genährt und gepflegt wird [3]); die große Verschiedenheit der Anlagen, Talente, Meinungen und Bestrebungen, die doch in den letzten Endzweck des Staates und der Gesellschaft wohlthätig eingreifen; das durch alle Menschenalter hindurchlaufende richtige Verhältniß der Gebornen und Sterbenden; um die Ueberzeugung zu verstärken, daß unsere Gattung sich ganz vorzüglich einer theilnehmenden Liebe und Güte des höchsten Wesens erfreuen darf [4]).

1) Cicero de nat. Deor. II, 54 f. Lactanz a. a. O. Herders Ideen II, 122 ff. Jakobs allgemeine Religion S. 344 ff.

2) Nieuwentyts rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, übers. von Segner. Jena 1747. S. 210 f. Süßmilch göttliche Ordnung in der Veränderung des menschlichen Geschlechtes aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben. 4te Ausg. Berlin 1775. Daß ein gleiches Verhältniß der Geschlechter auch in Africa und America eintrete, hat Olivier neuerlich aus dem Beispiele der Christen und Juden in diesen Welttheilen bewiesen, welchen nur die Monogamie erlaubt ist (voyage dans l'empire Ottoman. Paris T. IX. Kap. XI.).

3) Theils durch Fische, die zur bestimmten Zeit an den Ufern dieser öden Inseln erscheinen (Cranz Historie von Grönland S. 122 f.); theils durch das diesen Völkern ganz unentbehrliche Treibholz. S. Cranz a. a. O. S. 50 f. Gmelins Reise nach Sibirien Th. II. S. 415 f. Kant zum ewigen Frieden S. 56. Was derselbe Weltweise nun in der physischen Geographie, herausg. von Rink Th. I. S. 139 f. hierüber sagt, ist wahrscheinlich seine frühere Meinung.

4) Hieher gehört auch die Frage, ob sonst große Raubungeheuer vorhanden waren, welche nun bei der weiteren Ausbreitung des Menschengeschlechtes unnöthig geworden und verloren gegangen sind? Man s. Gmelin a. a. O. III. 146. über die Mammuts-Knochen: Espers Zolithen. Nürnberg, 1774. S. 90 f. Kants Kritik der Urtheilskraft §. 82. Blumenbachs Abbildung naturhistorischer Gegenstände Tafel XIX.

§. 83.

II. Von der treflichen Einrichtung der Welt zur sittlichen Bildung des Menschengeschlechtes. Beweis für die Vorsehung aus der Freiheit des Menschen.

Doch die Sinnen allein können dem Menschen nur angenehme Empfindungen und Reitze, aber keine wahre Freude gewähren, wenn jene nicht durch das Gefühl innerer Güte veredelt werden, die wir uns nur durch den rechten Gebrauch unserer Freiheit erwerben können. Zu diesem Endzwecke sind wir mit dem Vermögen der Freiheit, wo nicht zu empfinden,

doch zu denken und zu wollen, ausgerüstet, die zuerst von einem beinahe unmerklichen Anfange ausgeht, allmählich aber durch einen wiederholten Vernunftgebrauch zu der reinen und erhabenen Selbstthätigkeit ausgebildet werden kann, die wir an dem Weisen und Tugendhaften ehren. Diese bewunderswürdige Wechselwirkung des Geistes und Körpers können wir uns aber weder aus dem physischen Einflusse (der Scholastiker), noch aus dem Systeme gelegenheitlicher Ursachen (von Des-Cartes), noch aus der vorherbestimmten Harmonie (von Leibnitz), sondern aus der ursprünglichen Verbindung unseres Geistes mit dem Organismus zu einem Ich erklären, dessen freie Thätigkeit im steten Wechsel von Gedanken und Entschlüssen durch den äußeren Naturlauf zwar beständig gereizt, aber nicht gefesselt und überwältigt werden kann. Genau aber dieses richtig abgemessene Verhältniß der Empfänglichkeit und Thätigkeit in unserer Natur, diese merkwürdige Abstufung und Bindung so mannichfaltiger Kräfte unseres Wesens, durch deren harmonisches Zusammenwirken allein das freie Bewußtseyn möglich wird, muß uns ein entscheidender Beweis für die immer wirksame Theilnahme der Vorsehung an unserem Daseyn werden.

Buhle Lehrbuch der Geschichte der Philosophie Th. V. S. 448. VI, S. 562 f. 914 f. *Male-*

branche recherches de la verité lib. III. ch. 4. Platners Aphorismen Leipz 1793. Th. I. S. 470 f. Fichte's Sittenlehre S. 193 f. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 331 f. 706 f. — Ohne Zweifel ist dieses, häufig vernachlässigte, Argument für die Vorsehung eines hohen Grades von Evidenz fähig, sobald man dem Menschen nur, nicht die Freiheit eines reinen Vernunftwesens, sondern freie Willkühr als ein alternirendes Vermögen zuschreibt, die erst nach langem Kampfe mit den Neigungen in die wahre Freiheit des Weisen (Joh. VIII, 32 - 36.) übergeht. S. m. nov. opusc. theolog. Göttingen 1803. S. 177 ff.

§. 84.

Spuren der Vorsehung in der politischen, moralischen und religiösen Erziehung der Menschen.

Damit aber die natürliche Freiheit der Menschen nicht in Ungebundenheit ausarte, so hat sie die Vorsehung durch den ihnen angebornen Trieb der Geselligkeit und Vervollkommnung in große Gesellschaften und Staaten versammelt, und dadurch eine äußere, politische und rechtliche Gesetzgebung veranlaßt, die sich unter der Leitung der Geschlechter und Erfahrung und bei dem unvermeidlichen Wechsel der Regierungen selbst zu einer immer größeren Vollkommenheit ausbilden muß, und die in jedem Falle durch die Einschränkung der Begierde und Willkühr auf die Möglichkeit einer allgemeinen Freiheit, Gerechtigkeit und Achtung für Menschenrechte als den Anfang

der menschlichen Tugend befördert [1]). Im Schooße des Friedens läßt sie unter allen Völkern auch verschiedene Versuche in den Künsten und Wissenschaften gedeihen, führt mannichfache Erfindungen und Entdeckungen nach den Bedürfnissen der Zeit herbei, und bahnt so nicht nur ganzen Stämmen, sondern jedem einzelnen Menschen den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit, und durch sie zur Weisheit und Tugend [2]). Selbst die verschiedenen Glaubensarten ganzer Völker, auf welche Himmelsstrich, Bildung, Ueberlieferungen und heilige, oder für heilig gehaltene Urkunden einen entscheidenden Einfluß haben, tragen vieles zur Verminderung der geistlichen Trägheit, des Aberglaubens und der Schwärmerei, so wie von der anderen Seite zur sittlichen Erziehung jedes einzelnen Menschen, zur Beruhigung unter den unvermeidlichen Uebeln des Lebens und zur frohen Aussicht auf eine bessere Zukunft über dem Grabe bei [3]).

1) Herders Ideen Th. III. S. 400. m. religiöse Moral. Göttingen 1800. S. 183 f. Gerechtigkeit gegen uns und Andere ist erst der Anfang der menschlichen Tugend: in m. Predigten zur Beförderung eines moralischen Christenthums. Erlangen 1798. Th. I. S. 129 f.

2) Niemeyers populäre und prakt. Theologie. 4te Ausg. Halle 1800. S. 213 f.

3) Meiners Grundriß der Geschichte aller Religionen. 2te Ausg. Lemgo 1787.

ter, so sehen wir, wie sich ihnen unerwartete Hülfsmittel zur Erkenntniß der Wahrheit dargeboten haben; wie sie zu ausgezeichneten Handlungen und Unternehmungen ermuntert, wie sie von Irrthümern und Lastern befreit, und durch den ganzen Lauf ihres Schicksals zur Tugend zurückgeführt worden sind; wie ihre Versuchungen, Leiden und Verfolgungen einen glücklichen Ausgang gewannen; und wie der ganze Zusammenhang ihres Lebens ein Streben nach einem höheren Ziele verräth. Aus unseren heiligen Büchern werden die Lebensbeschreibungen Josephs, Mose's, Hiobs, Davids, Jesu, Pauli u. a. schon hinreichen, die Wahrheit dieser Bemerkungen zu beweisen und sie durch Beispiele zu erläutern.

Man vergl. Niemeyers Charakteristik der Bibel Halle 1782. Aber auch außer der Bibel gewährt das Studium der Biographik eine ungemein nützliche und lehrreiche Beschäftigung. Wir nennen nur Plutarchs vitae parallelae: die Selbstbekenntnisse von Augustin und Rousseau; die Sammlungen von Adami, Schroekh und Meiners: einzelne Lebensbeschreibungen von Erasmus, Luther, Melanchthon, Reuchlin, Grotius u. a. Siehe m. Predigt: die Vorsehung aus der Geschichte unseres eigenen Lebens: in den Predigten zur Beförderung eines moral. Christenthums Th. II. S. 317 ff. Reinhard von den Zeitpuncten der Entscheidung, welche in dem Leben der Menschen vorzukommen pflegen, in s. Predigten d. J. 180 Th. I. S. 159 f.

§. 87.

III. Beweise für die Vorsehung aus der moralischen Ordnung der Dinge, in der wir leben.

Eine ganze Reihe von Glaubensgründen für die Gewißheit der göttlichen Vorsehung, geht aus der moralischen Weltordnung hervor, in der wir leben, und welche nothwendig auf einen gerechten Belohner der Tugend und auf einen strengen Richter des Lasters hinweiset (§. 43 f.). Es ist sich nemlich die Tugend in dem steten Wechsel der Dinge, in welchen wir verflochten sind, nicht nur selbst ohne Aufhören der schönste Lohn, so, daß eine wahre und bleibende innere Glückseligkeit ihr auf dem Fuße folgt (Jak. I, 25. 1 Petr. I, 9. Röm. I, 16.) [1]); sondern sie wird auch sehr oft durch äußere Güter belohnt, welche den Aufschub des verdienten Wohlseyns durch ihre Fülle ersetzen [2]). Umgekehrt wird der Frevler nicht nur von Vorwürfen seines Gewissens gemartert, so daß der Geist, auch im äußeren Ueberflusse, sein Antlitz schweigend und traurig verhüllt (Jes. XLVIII, 22.); sondern die vergeltende Gerechtigkeit verfolgt ihn auch auf allen seinen Schritten, und verhängt, oft nach langem Zwischenraume, die verdiente Strafe über sein Haupt (Hiob XV, 20 f. Matth. VII, 2. Röm. II, 3 f.) [3]). Wer eine schnellere und mehr in die Augen fallende Gerechtigkeit in der Regierung der Welt zu ver-

missen glaubt, bemerke daher, daß viele Handlungen der Menschen als Tugenden gepriesen, und manche dagegen als Sünden und Laster verurtheilt werden, die doch in Rücksicht auf die Person mehr oder minder verdienst- und schuldlos sind; daß die Stetigkeit des physischen Weltlaufes unterbrochen werden würde, wenn jede Tugend sofort belohnt, und jedes Laster augenblicklich bestraft werden sollte; daß auch der freien Willkühr des Menschen ein gewisser Spielraum vergönnt bleiben müsse, damit sie nicht in eine verdienstlose Vernunftnothwendigkeit übergehe; und daß selbst das scheinbare Mißverhältniß des äußeren Glückes oder Unglückes zu dem sittlichen Werthe, oder Unwerthe der Menschen sie durch Furcht und Hofnung an die Zukunft knüpfe und so den heilsamen Glauben an die Unsterblichkeit und an eine bevorstehende gerechte Vergeltung in ihrer Seele begründe.

1) In unserem Inneren, lehrt Seneca, wohnt ein moralischer Genius (sacer spiritus), der unsere guten und bösen Handlungen beobachtet und aufbewahrt, und der uns eben so wieder behandelt, wie wir ihn behandeln: ep. 41. Wie charakteristisch für die wahre Eudämonie, die man im wirklichen Leben von der Tugend nicht zu trennen vermag.

2) Man denke nur an die Beispiele Josephs, Hiobs, Davids u. A.

3) Vergl. Wetstein zu Matth. VII, 2. Plutarch de sera numinis vindicta: *Lactan-*

tius de mortibus persecutorum &c. *Ammianus* Marcellinus lib. XIV. c. 11. (eine treffliche Stelle von der Adrastea, oder Nemesis): *Aelii Lampridii* Heliogabal. c. 1. *Brizard* du massacre de la St. Barthélemy. Paris 1789. Th. II. S. 256 f. *Raguenet* histoire de Cromwell. Paris 1691. (trauriges Ende der Mörder Karls I.) Auch gehört Seneca's ganzes Buch de prouidentia hieher.

§. 88.

Scheinbare Einwürfe gegen die Lehre von der Vorsehung.

Bei diesen entscheidenden Gründen müssen wir dennoch einen Blick auf die Einwendungen der Gegner werfen, wodurch sie die Lehre von einer göttlichen Weltregierung haben ungewiß und verdächtig machen wollen. Man hat sich nemlich zuerst auf den Ursprung des Uebels und des Bösen, und besonders auf die bevorstehende ewige Verdammniß der Bösen berufen, die man mit einer göttlichen Fürsorge nicht glaubt vereinigen zu können (Matth. XXVI, 24.) [1]. Man hat ferner bemerkt, daß eine das Ganze umfassende Regierung der Welt eine genaue Verkettung der Naturereignisse und der menschlichen Handlungen voraussetze, die mit der Freiheit auf keine Weise bestehen könne [2]. Ueberdieß hat es nicht an Klüglingen gefehlt, die auf eine sehr blendende Weise darzuthun suchten, daß die nothwendige Vereinigung der Weltbegebenheiten zu einem Ganzen bei ihrer Unabänderlich-

keit jedes Gebet überflüssig und entbehrlich mache [3]). Endlich haben Viele besonders daran ein Aergerniß genommen, daß sie die Tugend oft ihres Lohnes beraubt und ins Elend verstoßen, das Laster hingegen triumphirend und im Hochgenusse des äußeren Glückes schwelgen sahen (Hiob XXI, 7 f. XXVII, 2 ff.).

1) Platners Aphorismen. Leipzig 1793. Th. I. §. 1013 f. Wenn mir ein Gott, sagt ein Weiser, erlauben wollte, aus dem Greisenalter in die Tage meiner Kindheit zurückzukehren und in der Wiege zu weinen, ich würde es sehr verbitten: Cicero de senectute c. 23. — In diesen Gedanken kann man mit Kant vollkommen einstimmen und doch ein entschiedener Optimiste seyn.

2) Döderleins christl. Religionsunterricht, fortges. von Junge, Th. VIII. S. 163 ff.

3) Maximus von Tyrus dissertatt. XI. c. 3.

§. 89.

Vertheidigung derselben.

Auf alle diese Einwendungen kann man aber mit Recht erwiedern, daß einmal das Uebel, dessen Größe bei weitem nicht so beträchtlich ist, als man gewöhnlich glaubt [1]), und auch das Böse von der Natur endlicher, beschränkter und dem Irrthume unterworfener Personen nicht zu trennen sei; daß es oft den Menschen selbst, die ihre Freiheit mißbrauchen, zur Last falle; und daß selbst Verirrungen und Leiden sich zuletzt unter Gottes weiser Führung zum Besten des Ganzen auflösen [2]).

Ferner kann die Annäherung des menschlichen Willens an die wahre Freiheit der Vernunft und des Weisen mit dem göttlichen Entschlusse vollkommen bestehen, wenn wir uns nur bei dem Urtheile über die Sittlichkeit unserer Handlungen auf die Aussprüche unseres Bewußtseyns einschränken, und nicht in dem Gedanken einer Unwiderstehlichkeit der göttlichen Rathschlüsse verlieren wollen, die, wenn sie auch an sich vollkommen gegründet wäre, doch außer dem Kreise unserer Erkenntnisse liegt, folglich auch die Wahrnehmung unserer Freiheit nicht hindern kann (§. 39.) [3]. Ueberdieß beten wir ja nicht deßwegen, um den äußeren Naturlauf, dessen Entwickelung uns in dichtes Dunkel eingehüllt ist, abzuändern, sondern um uns Ruhe, Kraft, Stärke und Ergebung zu erflehen und unseren inneren Menschen zu einer größeren Aehnlichkeit mit Gott zu erheben [4]; eine Veränderung des Gemüthes, welche nicht erfolgen kann, ohne uns in vielen Fällen auch äußeres Wohlseyn zuzuwenden. Endlich müssen wir das Wesen der Belohnungen und Strafen nicht sowohl in äußeren, vom Naturlaufe abhängigen Veränderungen, als in der ganzen frohen und heiteren, oder traurigen Gemüthsverfassung des inneren Menschen selbst suchen, die mit dem sittlichen Werthe oder Unwerthe des Einzelnen immer in der genauesten Verbindung steht, obschon in den meisten Fällen auch äußere

M

Güter und Uebel mit würdigen oder unwürdigen Handlungen in einem nahen Verhältnisse stehen (Psalm LXXIII, 2 ff.) (§. 37.). 5).

1) Alles wohl erwogen, sagt Voltaire, finde ich die Zahl der Annehmlichkeiten und Freuden des Lebens weit größer und überwiegender, als die Zahl der Uebel und Leiden (lettres au roi de Prusse l. LII.). Vergl. Lichtenbergs vermischte Schriften Th. I. S. 178.

2) Das Böse, erinnert Rousseau, ist ohne Zweifel unser Werk, und das Uebel würde sehr unbedeutend ohne unsere Laster seyn, durch die es uns erst empfindlich wird: *Emile* lib. IV. Zweibr. Ausg. Th. IX. S. 45. Leibnitz essai de theodicée. Amsterd. 1710. Werdermann Versuch zur Theodicee. Dessau 1789. Niemeyers Philotas, ein Versuch zur Beruhigung für Leidende, Th. I–III.

3) Plancks Geschichte des protestant. Lehrbegriffs Th. II. S. 128 f. Jakobs allgem. Religion S. 507 f. m. religiöse Moral S. 25 f.

4) Jerusalems Betrachtungen Th. I. S. 83. m. wissenschaftl. prakt. Theologie. Göttingen 1797 §. 144. — Das Täuschende dieses Einwurfes besteht in der Voraussetzung, als ob der Weltlauf von Gott in der Zeit unabänderlich vorausbestimmt, und folglich auf die eintretenden freien Handlungen der Menschen nicht berechnet sei.

5) Reimarus Abhandlung von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg 1791. S. 603 f.

Dritter Theil.

Von

der Anordnung Gottes

die Menschen

durch Jesus den Christ

zum Heil der Seele zu führen.

Dritter Theil.

Von der göttlichen Anordnung die Menschen durch Jesus den Christ zum Heil der Seele zu führen.

Erster Abschnitt.

Von Jesus Christ dem Heilande der Menschen.

§. 90.

Jesus von Nazareth, ein Mensch.

Da unsere heiligen Schriften die Sendung Jesu von Nazareth, des Urhebers der besseren Religion (Joh. I, 17. IV, 23 f.), als eine außerordentliche Wohlthat der göttlichen Vorsehung betrachten (Joh. III, 15 f. 1 Joh. IV, 9.); so müssen wir nothwendig die Person, Würde und den Beruf dieses Gottgesandten genauer kennen lernen. Denn obschon im Grunde die unveränderlichen Lehren der Religion (Hebr. XII, 27.) von den Verhältnissen

und Schicksalen eines Menschen keinesweges abhängen, so, daß Jesus selbst die Aufmerksamkeit und Ehrenbezeugung seiner Zeitgenossen verschmähte (Matth. VII, 21. Joh. VIII, 50.), um sie dafür zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Beförderung ihres Seelenheils durch eine reine Sittlichkeit zu ermuntern (Matth. IV, 17. Joh. VII, 17.); so hängt doch der Gedanke an die Wahrheiten einer beglückenden Religion mit der Erinnerung an den Lehrer derselben so genau zusammen, daß man sie nur im strenge wissenschaftlichen Vortrage zu trennen vermag (Joh. VII, 28. XII, 45.). Man beginnt daher die Geschichte Jesu mit der Behauptung, daß er von dem Augenblicke an, wo er sich aus den Höhen des Himmels in den Mutterleib der Jungfrau Maria herabließ, die menschliche Natur vollkommen und wahrhaftig angenommen habe (Joh. I, 14. Hebr. IV, 15. Luk. VII, 57. XXIV, 39. Phil. II, 7 f. Röm. VIII, 3.), um diejenigen zu widerlegen, welche Jesum überhaupt nur als eine Erscheinung in menschlicher Gestalt ansahen, oder doch seine höhere Natur nur vorübergehend mit ihm verbunden seyn ließen.

Namentlich den Basilides, Valentin, Marcion, Muhamed (Koran Sure IV. V. 156.) und die neueren Gnostiker. Man vergl. das Nicänische Symbol und die Augsburgische Confession Art. III. vom Sohne Gottes.

§. 91.

Menschwerdung Jesu.

Ueber diesen Anfang der menschlichen Natur Jesu belehren uns die heiligen Schriftsteller also, daß sie entweder, seiner eigenen Behauptung zufolge, im Allgemeinen erinnern, er sei vom Himmel gekommen (Joh. III, 31. VI, 62. Phil. II, 7. Gal. IV, 4. Hebr. II, 14.); oder daß sie noch hinzufügen, er sei auch durch eine besondere Einwirkung des heiligen Geistes oder der göttlichen Allmacht, nach seiner menschlichen Natur, in dem Mutterleibe der Jungfrau Maria erzeugt und hervorgebracht worden (Matth. I, 18 f. Luk. I, 35.). An dieser letzteren Bestimmung haben die Väter und Lehrer der Kirche, mit Verwerfung derer, welche Jesum als einen wirklichen Sohn Josephs und der Maria betrachten [1]), festgehalten; so, daß sie behaupteten, Jesus sei von dem Geiste, oder dem ewigen Sohne Gottes [2]) gezeugt und von seiner Mutter Maria ohne Verletzung ihrer Jungfrauschaft zur Welt geboren worden [3]). Sie fassen das Alles in das Geheimniß der Menschwerdung zusammen, das heißt einer leidenden Handlung des Sohnes Gottes, vermöge welcher er die mit uns gleichwesentliche Natur der Menschen, die sich jedoch durch eine ursprüngliche Unsündlichkeit auszeichnete (Hebr. IV, 15. 1 Petr. II, 22.), zur gänzlichen Einheit seines Wesens aufgenom-

men hat, um das Heil der Menschen dadurch zu bewirken [4]).

1) Wie z. B. die Ebioniten, Cerinth und Carpokras thaten, nach Irenäus (aduerf. haeres. lib. I. c. 25.) und Epiphanius (haeres. 10 f.). Vergl. den Versuch eines schriftmäßigen Beweises, daß Joseph der wahre Vater Christi sei. Berlin 1792.

2) Es befruchtete sie des höchsten Gottes wesentliche Weisheit und Allmacht, der dem Vater gleichwesentliche Sohn Gottes, als ein göttlicher Saame: Johann von Damaskus expos. o. f. B. III. K. 2.

3) Chrysostomus, Hilarius, Gregor der Große (homil. 26 in euang.), und die Eintrachtsformel S. 767. vergl. S. 606. und 763.

4) Calovs system. loc. theol. t. VII. S. 131.

§. 92.

Kritische Ansicht dieser Lehre.

Hierauf hat man freilich in neueren Zeiten erwiedert, daß diese bestimmteren Nachrichten von der wunderbaren Empfängniß und Geburt Jesu nicht aus Zeugnissen, sondern Ueberlieferungen geflossen seien; daß weder Jesus selbst, noch Johannes, der doch die Maria in seine Familie aufgenommen hatte (Joh. XIX, 27.), derselben irgend einmal gedenken (Joh. VII, 42.); daß seine Zeitgenossen ihn beinahe allgemein für einen Sohn Josephs hielten (Joh. I, 46. Matth. XIII, 55 f. Mark. VI, 3.

Luk. II, 48. IV, 22. Joh. VI, 42. Röm. IX, 5.); daß man von dem Budda der alten Hindus [1]), von Simon dem Magier [2]), und Anderen etwas Aehnliches gelehrt habe [3]); und daß die ganze Jugendgeschichte Jesu, in der man überall auf chronologische Schwierigkeiten stößt [4]), erst nach Leitung hebräischer Orakel (Jes. VII, 14. Mich. V, 1.) von einigen jüdischen Christianern entworfen und gebildet worden sei. Wenn man inzwischen nach den Aussprüchen einer langen Erfahrung auch einräumen will, daß sich diese Einwürfe, bei dem Mangel hinreichender und von allen Partheien unbezweifelter Nachrichten, nicht gänzlich widerlegen lassen; so wird doch die wesentliche Lehre, daß der Geist Jesu vom Himmel kam, dadurch keinesweges gefährdet, und hiebei kann man sich auch mit einem heiligen Schriftsteller (Joh. I, 14. VI, 62.) vorläufig beruhigen [5]).

1) Vergl. eine merkwürdige Stelle bei Hieronymus aduers. Jouinianum lib. II. c. 14. mit der Abhandl. von den Incarnationen des Whisnou im Asiatischen Magazine. Weimar 1802. St. 3 f.

2) Ich Simon, lehrte der Magier, bin Gottes Allmacht und ohne Anbeginn vorhanden (AG. VIII, 9.): da kam ich in den Mutterleib der Rahel herab, und ließ mich von ihr gebären, damit ich als Mensch unter Menschen erscheinen konnte: apostol hist. de Petro lib. I. c. 9. in Fabrizens cod. apocr. N. T. Th. II. S. 416.

3) S. m. nova opusc. theolog. die Abhandlung: de primordiorum Iesu Christi fontibus, incrementis et nexu cum religione christiana S. 23 ff.

4) M. bibl. Theologie Th. II. S. 245 ff.

5) Wenigstens ist die Art, wie sich Luther (Th. XI. S. 2978.), und unter den Jesuiten Sanchez, unter den Franciscanern Pelbart (m. Geschichte der Homiletik Th. I. S. 361.), und lange vorher die Scholastiker über die Empfängniß Jesu ausdrückten, anstößig, was auch Kant zur Vertheidigung der Lehre von einem jungfräulichen Sohne in praktischer Rücksicht erinnert (Relig. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2te Ausg. S. 109). Eine andere Wendung erhält dagegen die Sache, sobald wir uns darauf einschränken, zu zeigen: wie sehr wir Ursache haben, es nie zu vergessen, daß Jesus, der Lehrer der besseren Religion, vom Himmel kam (m. Religionsvorträge im Geiste Jesu. Göttingen 1804. Th. I. 31e Pred.)

§. 93.

Bibellehre von der Person Christi.

Indem uns unsere heiligen Bücher auf die Verbindung des Logos, oder der Weisheit Gottes mit dem Menschen Jesus aufmerksam machen, unterscheiden sie drei Perioden, in deren jeder die höhere Natur des Erlösers auf eine eigenthümliche Weise bezeichnet wird. Die erste umfaßt das Vorhandenseyn derselben beim Vater (Joh. I. 1 f. VI, 62. XVII, 5. Phil. II, 6.), und spricht von einem

nusse der Herrlichkeit, der ihr schon vor Weltschöpfung eigen war (Kol. I, 16. r. I, 2.). Die zweite enthält den Lauf Lebens Jesu auf Erden, und stellt ihn als rer (Joh. XVII, 14.), Wunderthäter (V,) und Heiland der Menschen durch seinen söhnenden Tod dar (Matth. XX, 28. VI, 28. 1 Petr. I, 19 f.). Die dritte lich beschreibt die Rückkehr Jesu in den nmel und seine Erhöhung zur Rechten Got- (AG. II, 33. Hebr. VII, 26.), und schil- t ihn als mit einem verklärten Körper um- en (Phil. III, 21.); als den Versöhner, sein Blut für die Menschen im himmli- n Allerheiligsten darbringt (Hebr. IX, 4. f. X, 12. XII, 24.), für ihre Sünden bei Vater bittet (Röm. VIII, 34. Hebr. VII, 1 Joh. II, 1 f.), aus den Höhen des Him- s seine Kirche regiert (Phil. II, 9.), doch e Herrschaft einstens niederlegen (1 Kor. , 28.), vorher aber das Menschengeschlecht jestätisch richten wird (Matth. XXV, 31 f.). ese in der That einfache, und wenn man der jüdischen Christologie vertraut ist, st faßliche Darstellung enthält übrigens, Ausnahme einiger kritisch zweideutigen ellen [1]), so wenig Veranlassung zu den in Folge hierüber entstandenen Streitigkeiten, nicht einmal die Ausdrücke, **Gott- nsch, Person, Mittheilung der Na- en und Eigenschaften**, in den Schriften

des N. T. zu finden sind. Vielmehr blei
diese bei der Behauptung stehen, daß Gott,
vermöge seiner reingeistigen Natur in ei
sterblichen Körper gar nicht erscheinen k
(Joh. I, 18. 1 Tim. VI, 16.), Jesum auf
selbe Weise, mit welcher er die Welt und
Kirche erfüllt (AG. XVII, 27. Joh. XIV,
Ephes. I, 22 f.), mit seiner Weisheit a
gestattet und in demselben gewohnt h
(Kol. II, 9.); und über die hohe Einfalt
Klarheit dieser Lehre hätte man auch n
durch kühne Schlüsse und Folgerungen hin
gehen sollen [2].

1) Nemlich AG. XX, 28. wo der gewöhn
Text θεοῦ für κυρίου, und 1 Joh. IV
wo er λύει τὸν Ἰησοῦν für μὴ ὁμολογεῖ
Wenigstens ist an letzterem Orte gewiß
keiner nestorianischen Trennung der Nat
Christi die Rede.

2) Vergl. m. noua opusc. theologica:
Abhandlung *de prologi Iohannei font*
et sensu S. 1 ff.

§. 94.

Kirchliche Herausbildung dieser Lehre.

Da man inzwischen in der Folge, statt
Religion Jesu gehörig aufzufassen und au
bilden, Alles auf die Lehre von der Person
Erlösers zurückführte; so konnte es kaum feh
daß nicht die biblischen Bestimmungen d
viele Zusätze ausgeschmückt wurden. Or

Hatte zuerst, obschon in einem ganz eigenen
nne, die Maria eine Gottesgebärerin
annt; Apollinaris hingegen, um die
hrheit der Personen zu umgehen, betrach-
den Logos in Christo als die Vernunft
r als den Stellvertreter seiner Seele [1]);
e Vereinigung, mit welcher Nestorius
ßerst unzufrieden war, weil ihm ein zwei-
er dreimonatlicher Gott etwas Wider-
echendes zu seyn schien [2]). Er wollte da-
r die Maria eine Christusgebärerin ge-
nnt wissen, wurde aber wegen dieser zu auf-
llenden Trennung der beiden Naturen von
nem Concil zu Ephesus (J. 431) als Irr-
hrer verworfen, welches unter feierlichen
rohungen den Satz aufstellte, daß die Na-
ren Christi unzertrennlich und untheilbar
it einander vereinigt seien [3]). Ihm folgte
Eutyches, der die Vereinigung der Naturen
, Christo so sehr übertrieb, daß der Unter-
hied derselben nicht mehr bemerklich war;
uch ihn verwarf eine Synode zu Chalcedon
J. 451) durch die öffentliche Lehrbestimmung,
aß die Naturen in Christo unvermischbar
nd unwandelbar mit einander verbunden
eien [4]). Als hierauf die monophysitischen
nd monotheletischen Streitigkeiten noch
ine Zeitlang fortgesetzt wurden [5]), so erhielt
ndlich der Ausspruch der Constantinopolitani-
chen Synode (J. 680) das Uebergewicht,
nach dem man zu entscheiden wagte, daß

Christus zwar nach seiner gedoppelten Nat[ur] immer nur eins wolle, daß er aber demoh[n]geachtet einen gedoppelten Willen (a[ls] Vermögen) besitze [6]). Nachdem diese Str[ei]tigkeiten lange Zeit geruht hatten, kam d[as] Verhältniß der beiden Naturen Christi wä[h]rend der Zwistigkeiten mit Zwingli über d[ie] Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl und mit Osiander über die Rechtfertigung von Neuem zur Sprache, und machte eb[en] deßwegen auch neue Lehrbestimmungen noth[-]wendig [7]).

1) Walch Entwurf einer Historie der Ketzereie[n] Th. III. S. 119 f.

2) Sokrates in der KG. B. VII. K. 34.

3) Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlunge[n] Th. IV. S. 78 f. Walch Th. V. S. 369 [f.]

4) Fuchs a. a. O. S. 458 f. Döderleins christ[-]licher Religionsunterricht, fortges. v. Junge[,] Th. XI. S. 59 f.

5) Walch a. a. O. Th. VII – XI.

6) Johann von Damaskus expos. orth. fid. B. II. K. 14.

7) Plancks Geschichte des protestantischen Lehr[-]begriffs Th. II. S. 323 f. Th. IV. S. 249 f.

§. 95.

Wirkliche Kirchenlehre hierüber.

Man glaubte nemlich im Laufe dieser Un[-]terhandlungen allmählich folgende Sätze als zu[-]

verlässig und ausgemacht annehmen zu müssen: unmittelbar nach der Menschwerdung des Logos sei die genaueste Vereinigung der beiden Naturen in Christo erfolgt, die in der unzertrennlichsten Gemeinschaft beider bestehe (Kol. II, 9.). Die Gemeinschaft der Naturen in der Person Christi sei die wechselseitige Theilnahme beider, welche jedoch jede Verwechselung oder Vermischung vollkommen ausschließe. Die gegenseitige Theilnahme der Naturen erfolge auf eine dreifache Weise; entweder so, daß eine oder die andere Natur ihre besonderen Eigenschaften der ganzen Person mittheile (1 Kor. II, 8. AG. III, 15. Joh. VIII, 58.); oder so, daß beide Naturen nach vorhergegangener Vereinigung ihre Eigenschaften auf die Person Christi übertragen (1 Kor. XV, 3. Gal. I, 4.); oder endlich so, daß die göttliche Natur Jesu ihre wirkenden Eigenschaften auf die menschliche übergehen lasse (Matth. XXVIII, 20. Joh. V, 22. 27. XVII, 3. 1 Joh. I, 8.). Die erste Art der Mittheilung wird die eigenschaftliche, die zweite die vollendende, die dritte die majestätische genannt; so wie die Sätze selbst, welche diese Verbindung ausdrücken, die persönlichen heißen.

Johann von Damaskus B. III. K. 11 f. Melanchthon loc. theolog. *de filio* S. 325 f. Die Eintrachtsformel K. VIII. von der Person Christi: Calov Th. VII. S. 200 ff.

§. 96.

Kritische Bemerkungen.

Man kann in der That den Scharfsinn in der Entwickelung dieser kirchlichen Dogmen aufrichtig bewundern, wenn man gleich nicht mehr der Meinung ist, daß man sie mit einem feierlichen und drohenden Ansehen unterstützen müsse [1]), sondern sie vielmehr als einen heiligen Hain betrachtet, von dem man den Untergang gerne abwenden mögte, ob er gleich mit Dornen bewachsen und beinahe unwegsam geworden ist [k]). Denn sobald man annimmt, daß der ewige Sohn Gottes (§. 49 f.) in den engen Schranken eines menschlichen Wesens Raum gefunden habe (§. 92), so müßen auch aus diesem Satze dieselben, oder ähnliche Schlußfolgen, der man zum Behufe der öffentlichen Religion vielleicht kaum entbehren kann, abgeleitet werden. Darum behalten auch wir diese Lehre, obschon von aller Verketzerung fern, zur Uebung und Schärfung des Verstandes, zur Nahrung der Ehrfurcht gegen das christliche Alterthum, und zur Belebung der Frömmigkeit bei, die durch den Gedanken an die höhere Natur Christi immer gewinnen muß; jedoch mit der Erinnerung, daß auch die fruchtbarsten und ehrwürdigsten Allegorieen, aus welchen Sätze dieses Innhaltes wie aus einer Quelle hervorgiengen, im Laufe der Zeit von ihrem Gewichte verlieren müssen und sich also auch an die aus ihnen abgeleiteten

Behauptungen nicht mehr von allen Seiten anschließen können [3]).

1) Worte Melanchthons a. a. O. S. 325.

2) Worte Döderleins in der institut. theolog. christ. §. 253. observ. 1.

3) Döderleins christlicher Religionsunterricht, fortges. von Junge, Th. XI. S. 52 f.

§. 97.

Von dem Amte Christi, und zwar von seinem prophetischen.

Der Endzweck, zu dessen Erreichung der Sohn Gottes Mensch geworden ist, war die Erlösung der Menschen (Luk. I, 68. Joh. III, 15 f.), die er als **Prophet**, **Hohenpriester** und **König** vollendet hat [1]). Das prophetische Amt, welches ihm in den heiligen Büchern zugeschrieben wird (Luk. XIII, 33. XXIV, 19. Joh. VI, 14. AG. III, 22.), bestand darinnen, daß er theils die Lehre des Evangelium in ihrem vollen Umfange vortrug (Matth. IV, 17. V–VII, XI, 28 f. Luk. XXIV, 47. Joh. I, 17.); theils künftige und zwar zufällige Begebenheiten vorausverkündigte (Matth. XXIV, 6 f. XII, 40. XVII, 22. XX, 19. Luk. XIII, 32.); theils durch die Vollendung von Wunderthaten (Joh. IV, 48.) sich in der Würde eines göttlichen Gesandten zeigte (Joh. V, 36.) [2]). Man hat zwar hiebei erinnert, daß die Sänger der Hebräer

nur Dichter und Lehrer gewesen seien, die sich durch einen warmen und lebhaften Vortrag auszeichneten [3]); daß Jesus selbst seine Lehre aus menschlichen Quellen geschöpft habe [4]); daß seine Weissagungen entweder nur allgemeine Aussichten in die Zukunft enthalten (Matth. XXIV, 34.), oder erst nach wirklichen Ereignissen aufgezeichnet seien [5]); und daß man seine Wunder nicht auf einen unmittelbaren, sondern mittelbaren Beistand Gottes zurückführen müsse [6]). Aber alle diese Einwürfe vermögen doch die Wahrheit nicht zu entkräften, daß Jesus, der als Lehrer so große Dinge bewirkt hat, vom Vater selbst mit bewundernswürdigen Talenten, Kenntnissen und Kräften zur Begründung einer besseren Religion unter den Menschen ausgerüstet worden ist (AG. III, 22.).

1) Ueber dieses dreifache Amt Jesu haben sich schon Chemnitz (loc. theol. tom. I. p. 182. *de adpellationibus officii Christi*) und Ernesti (opusc. theol. S. 411 f.), als eine sehr willkührliche Lehre und Eintheilung der Schule geäußert. Sie bleibt inzwischen doch immer geschickt, Alles, was Jesus zum Besten der Menschen gethan und gelitten hat, an sie anzureihen.

2) Calov a. a. O. S. 443 f.

3) Mosheim dissertatt. ad hist. eccles. pertin. Vol. II. S. 125 f. Koppe's dritter Excurs

zum Briefe an die Epheser. Eichhorns Einleitung ins A. T. §. 512 f.

4) M. religiöse Moral § 69 f. Biblische Theologie Th. II. S. 299.

5) Ebendas. S. 362 f.

6) Ebendas. S. 339 f.

§. 98.

Dann von seinem hohenpriesterlichen.

Eine andere Beschäftigung wird Jesu als Hohenpriester zugeschrieben (Hebr. II, 17. IV, 14. VII, 26 f.), der sich selbst für die Menschheit zum Opfer dargebracht (IX, 7. X, 8 f.) hat und vermöge dieser Darbringung die Menschen zugleich durch sein Gebet bei Gott vertritt (V, 7. VII, 24 f.). Dabei darf man jedoch nicht vergessen, daß dieser Beruf Jesu namentlich nur in einem Briefe übertragen wird, der an jüdischen Bildern überaus reich ist (Hebr. V, 10 f. VI, 19 f. VIII, 2 f. IX, 11 f. 24 f. XIII, 10 f.); daß Jesus selbst sich das Geschäfte eines Opferpriesters nirgends zueigne, sondern Pflichterfüllung und Liebe zu Gott für die wahren und eigentlichen Opfer erkläre (Matth. IX, 13. Mark. XII, 33.); daß die ganze Verrichtung dieses Hohenpriesters, der noch überdieß zugleich das Opfer und der Altar heißt (Hebr. VII, 27. X, 20. XII, 24. XIII, 10.), sich auf das jüdische Dichtergemälde eines himmlischen Tempels und Jerusalems beziehe (IX, 11 f. XII, 22 f.),

welches die helleren Apostel längstens verworfen haben (AG. XVII, 24 f.); und daß in den übrigen Büchern des N. T. das Heil und die Erlösung der Menschen nicht von dem Glauben an Jesus, den Hohenpriester, sondern an Jesus, den Sohn Gottes, abhängig gemacht werde (Luk. I, 77. XXIV, 47. Joh. XX, 31.). Es dürfte daher zweckmäßiger seyn, den eigentlich hohenpriesterlichen Beruf Jesu in der Lehre von der Versöhnung und Sündenvergebung (§. 112 f.) abzuhandeln.

Calov a. a. O. S. 499 f. m. bibl. Theologie Th. III. S. 17 f. Schöttgen vom himmlischen Jerusalem in den horis hebr. I, 1205 f. Zieglers Einleitung in den Brief an die Hebräer. Göttingen 1791. S. 281 f.

§. 99.

Und vom königlichen Amte.

Ein königlicher Beruf wird Jesu insoferne zugeschrieben (Matth. II, 2.), als er zur Rechten Gottes erhöht (AG. III, 21.) und als Erbe der göttlichen Majestät (Phil. II, 9. Hebr. I, 4.) dem Vater zur Seite sitzt (Matth. XXV, 31.) und steht (AG. VII, 56.) [1]. Denn da er jede irdische und weltliche Herrschaft verachtete (Joh. VI, 10. XVIII, 36.), so erhielt er nach seiner Rückkehr zum Vater die höchste Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. XXVIII, 18. Kol. I, 17. Hebr. I, 12. II, 8.), herrscht über seine Kirche

Ephes. I, 22. V, 23.) und gebietet mächtig
ter seine Auserwählten (Mark. XVI, 15 f.
ffenb. Joh. III, 21. XVII, 14. XXII, 5.
hil. III, 21.) [2]). Man hat zwar dagegen
innert, Jesus selbst habe nie, oder doch nur
nter den größesten Einschränkungen, den
itel eines Gesalbten und Königes führen
ollen (Matth. XVI, 20. Joh. XVIII, 37.) [3]);
in Reich sei durchaus geistig und ein Frei-
aat der Wahrheit und Tugend (Luk. XVII,
o. Matth. VI, 10.) [4]); der Weise heiße
uch bei den Stoikern ein König [5]); der
Name Christianer sei kein wesentlicher, son-
ern nur ein Spott- und Sectenname (AG.
XI, 26.) [6]); Jesus werde sein messianisches
Reich zu seiner Zeit niederlegen und es dem
llgemeinen Gottesstaate einverleiben (1 Kor.
XV, 24 f.) [7]); und eines stellvertretenden Kö-
niges bedürfe man in einer Welt nicht, die
von der allgegenwärtigen und allmächtigen Gott-
heit selbst regiert wird. Wenn man inzwischen
auch einräumt, daß der Hauptberuf Jesu der
eines Lehrers und Versöhners gewesen sei, und
daß sein königlicher und prophetischer
Beruf sich nur durch den Namen unter-
scheiden [8]); so ist es doch der Natur der
Sache und den Forderungen der heiligen
Schrift gemäß, in Jesus dem Christ das
Haupt seiner Gemeinde zu verehren (Ephes. I,
22. IV, 15.), der auch in einem höheren
Zustande an der Wohlfahrt der Seinigen den

innigsten Antheil nimmt (Joh. XVII, 20 f. Hebr. VII, 25.).

1) Die einzige Stelle des N. T., in der es heißt, daß Jesus zur Rechten seines Vaters stehe, weil gerade die Bereitwilligkeit zu einer schnellen und augenblicklichen Hülfe ausgedrückt werden soll.

2) Calov a. a. O. S. 588 f.

3) M. biblische Theologie Th. II. S. 336 f. Des-Côtes Schutzschrift für Jesum von Nazareth. Frankfurt 1797. S. 175.

4) Melanchthon de regno Christi in den loc. theol. S. 576 f.

5) Schon Zeno lehrte, der Weise sei ein König und besitze eine unumschränkte Herrschaft (ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος beim Diogenes von Laerte im Leben Zeno's K. I. §. 64.). Stobäus versichert, er allein regiere allgemein und mit höchster Gewalt (eclog. lib. II. c. 7.). Noch stärker drückt sich Seneca von dem Moralisten Attalus aus: ipse regem se esse dicebat: *sed plus quam regnare mihi videbatur, cui liceret censuram agere regnantium:* epist. 108.

6) Lactanz institutt. div. lib. IV. c. 7. Heumann de ortu nominis christiani in den primit. Gotting. Budde de origine et vsu nominis christiani. Jena 1711.

7) Meine biblische Theologie Th. III. S. 8 f.

8) Worte Ernesti's in s. Abhandlung de officio Christi triplici: *opuscula theolog.* Leipzig 1773. S. 421.

§. 100.

Von dem Zustande Jesu in seiner Erniedrigung.

Nach dem **Berufe** Jesu unterscheidet man noch seinen **Zustand**, und zwar den seiner **Erniedrigung** und **Erhöhung**. Unter dem ersteren (Phil. II, 7.) versteht man diejenige Verfassung Jesu, in der er sich mit Verzichtleistung auf seine göttliche Herrlichkeit (Joh. XVII, 5.) zu den Menschen herablieſs und in der Gestalt eines Dieners bis zum Tode ausharrte [1]). Hieher rechnet man, der Sohn Gottes habe sich **zuerst** bei seiner Menschwerdung seiner himmlischen Würde begeben [2]); **hierauf** die Gestalt eines Knechtes angenommen (Phil. II, 7. Röm. VIII, 3. Hebr. II, 16.); und **endlich** seinen Beruf als Lehrer und Versöhner bis zum Tode mit der gröſsesten Unterwerfung unter den göttlichen Willen ausgeführt (Phil. II, 8. Joh. XIX, 18.) [3]). Dieser in der That vollkommen biblischen Lehre wird Niemand seinen Beifall versagen, welcher überzeugt ist, daſs Jesus und seine Schüler nicht von einem idealen, oder allegorischen, sondern von einem vollkommenen **vorweltlichen** Daseyn seiner höheren Messiasnatur sprechen.

1) Eintrachtsformel S. 608 ff. Calov a. a. O. S. 614 f.

2) Und zwar nicht durch eine Verbergung, sondern Entäuſserung: ein Punct, über den

sich die alten Tübinger und Gießner Theologen heftig entzweien. S. Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche Th. I. S. 206 f. IV, 551 f.

3) Andere unterscheiden bekanntlich fünf Grade der Erniedrigung Jesu: seine Geburt, sein freudenloses Leben, sein Leiden, seinen Tod, und sein Begräbniß. Man bemerkt in den zwei letzten Puncten die Willkühr der Lehrer: vergl. das apostolische Symbol Art. 2.

§. 101.

Von seiner Erhöhung.

Auf die Erniedrigung Jesu folgte seine **Erhöhung** (Phil. II, 9.), oder derjenige Zustand des von den Todten wieder auferweckten Jesus, in dem er nach seiner menschlichen Natur zur Herrschaft und Herrlichkeit des Himmels erhoben worden ist. Man unterscheidet hier die **Höllenfahrt Jesu** (Ephes. IV, 9. 1 Petr III, 19 f.), in der er als Besieger des Todes über die verdammten und bösen Geister triumphirt haben [1]; seine **Auferstehung von den Todten** (Matth. XXVIII, 6.), bei der er, zwar mit demselben, aber durch die bewundernswürdigsten Talente ausgezeichneten Körper aus dem Grabe hervorgegangen seyn [2]); seine **Himmelfahrt** (Mark. XVI, 19. Luk. XXIV, 51. AG. I, 9.), wo er sich sichtbar bis zu den Wolken, unsichtbar aber zu den himmlischen Wohnungen erhoben;

das **Sitzen zur Rechten Gottes** (AG. II, 33 f. III, 21 f. Phil. II, 9. Hebr. VII, 16.), wodurch er gleiche Herrschaft mit dem Vater über alle Geschöpfe erhalten haben soll; und endlich noch seine **Wiederkunft, Lebendige und Todte zu richten** (Matth. XVI, 27. XXV, 31 f. 1 Theſſ. IV, 14.), die am Ende der Zeiten bevorsteht. Bei allen diesen Sätzen, die durch den Buchstaben der Bibel hinlänglich bekräftigt sind, muß man nur erinnern: daß die Himmelfahrt Jesu in die Wohnungen der Schatten theils aus jüdischen Zeitbegriffen sich wohl erklären lasse [3]), theils nicht einmal in unseren symbolischen Büchern als haltbar aufgeführt werde [4]); daß die heilige Schrift von besonderen Eigenschaften des Körpers Jesu nach seiner Wiederbelebung nichts wisse (Luk. XXIV, 42 f. Joh. XX, 25. XXI, 13 f.) [5]); daß die Trennung Jesu von seinen Schülern anders von den Augenzeugen, Matthäus und Johannes, anders von Markus und Lukas berichtet werde [6]); daß die Rechte Gottes, eine messianische Formel (Psalm CX, 1.), wie schon Luther bemerkt hat, allenthalben ist [7]); und daß sich Jesus über das Weltgericht, von dem wir unten handeln werden, selbst schon auf eine gedoppelte Weise erklärt hat (Joh. III, 18 ff. V, 21 ff.).

1) Apostolisches Symbol Art. 2. Luthers Werke Th. X. S. 1354 f. Symbol. Bücher nach der Rechenberg. Ausg. S. 613.

2) Namentlich durch die Unsichtbarkeit, Unergreiflichkeit (Impalpabilität) und Raumlosigkeit: Calov a. a. O. S. 697.

3) Potts Excurs zu 1 Petr. III. 19. Dietelmaiers historia dogmatis de descensu Christi ad inferos. Altdorf 1762.

4) Eintrachtsformel S. 613. Plancks Geschichte des protestant. Lehrbegriffs Th. V. 1. Abtheil. S. 251 ff.

5) Daß Jesus bei verschlossenen Thüren (Joh. XX, 19. 26.) in die Versammlung seiner Schüler eintritt, ist begreiflich genug. Er erscheint, wird angefühlt, ißt, trinkt, zeigt seinen Freunden die Narben an den Händen, in der Seite (Joh. XX, 27.) und die Schwielen an seinen Füßen (Luk. XXIV, 40.); lauter Beweise, daß die Veränderungen, die mit ihm in der Grabhöhle vorgiengen, seine Lebenskraft, nicht aber den äußeren Körper selbst betroffen haben.

6) Meine noua opusc. theologica S. 43 ff. und Gegenerinnerungen in Flatts (nun Süßkinds) Magazin für christliche Dogmatik und Mroal. St. VIII. S. 55 ff.

7) Vergl. oben §. 36. Note 6. Calov Th. VII. S. 716 ff.

Zweiter Abschnitt.

Von der Art und Weise, wie wir durch Christum selig werden sollen.

Erste Abtheilung.

Von der Berufung und Vorherbestimmung.

§. 102.

Einleitung: Bibel- und Kirchenlehre von der Berufung.

Diesen großen Wechsel menschlicher Schicksale erduldete Jesus, seine Brüder selig zu machen (§. 90.), und zwar in der Ordnung, daß wir seinem Rufe glauben, dadurch vor Gott gerecht werden, und so täglich zu einer immer größeren Reinheit des Herzens und Lebens fortschreiten sollen (2 Tim. I, 9. Joh. III, 15 f. Röm. III, 28. 1 Petr. I, 15 f.). Es versteht aber die Schrift unter der Berufung die Einladung Gottes an die Menschen, das Heil ihrer Seele durch ein den Vorschriften des

Evangelium gemäßes Leben zu begründen (Matth. II, 17. Röm. I, 6. 2 Petr. I, 10.); und in dieser Absicht nennt sie die christliche Religion selbst zuweilen einen Ruf des Himmels (Ephes. IV, 1–4.). Zur Beförderung dieses Seelenheiles ladet Gott selbst durch Jesus den Christ (1 Kor. I, 9. 2 Tim. I, 9. 1 Petr. I, 15. V, 10.) alle Menschen ohne Ausnahme ein (1 Tim. II, 3. 2 Petr. III, 9.) [1]). Diesen Grundbegriffen gemäß lehrt man in der Kirche: die Berufung sei eine Wirkung des heiligen Geistes (2 Kor. III, 6.), wodurch er die Menschen einladet, die ihnen von Christo erworbenen Wohlthaten durch den Glauben sich eigen zu machen (1 Thess. II, 12.). Mittelbar werden zwar die Menschen von Gott schon durch die Vernunft berufen (AG. XVII, 27. Röm. I, 19. II, 14.); unmittelbar aber geschehe dieses durch die Offenbarung, des Gesetzes sowohl (Gal. III, 24.), als des Evangelium (Joh. III, 5. 1 Kor. III, 5. 2 Thess. II, 14.). Diese Berufung sei zur Kenntniß des ganzen menschlichen Geschlechtes gekommen (Ezech. XXXIII, 11. Mark. XVI, 15. 20. 1 Tim. II, 4. Röm. X, 18. Kol. I, 6. 2 Petr. III. 9.); daher diejenigen, die aus der Gnade fallen, durch ihre eigene Schuld zu Grunde gehen (Matth. XX, 16. XXII, 14. AG. XIII, 46.) [2]).

1) Eckermanns theol. Beiträge Th. II. S. 57 ff. m, bibl. Theologie Th. III. S. 154 ff.

2) Calov Th. X. S. 1 ff. Quenstedt theologia didactico-polemica Leipzig 1715. Th. II. S. 662 f. besonders S. 685. Daß, wie schon Moebe in einer eigenen Dissertation vom J. 1685 behauptet hatte, die Apostel bis nach Amerika vorgedrungen seien, wiederholt noch Fabricius in der lux salutaris toti orbi per diuinam gratiam exoriens. Hamburg 1731. S. 763. vergl. Hermann Witsius in den miscell. sacr. Utrecht 1700. Th. II. S. 406 ff.

§. 103.

Beantwortung der Zweifel an der Allgemeinheit der Berufung.

Wenn inzwischen gleich das N. T. sich über die Berufung der Menschen zur Seligkeit durch Jesum so genau und bestimmt ausdrückt, daß es Alle, welche nicht an ihn glauben, von der Seligkeit ausschließt (Mark. XVI, 16. AG. IV, 12.); so haben doch Viele nicht ohne Grund geläugnet, daß der Ruf des Evangelium allen Völkern zu Ohren gekommen sei [1]). Zu dem Ende erinnern sie theils an Stellen der heiligen Schrift, in welchen es ausdrücklich heißt, daß viele Völker sich selbst überlassen blieben (Psalm CXLVII, 19 f. AG. XIV, 16. XVII, 30.); theils an diejenigen Aussprüche, wo zwar viele, jedoch nicht alle berufen heißen (Matth. XX, 16. XXII, 14.); theils an die kleine Zahl von Aposteln, die aus Unbekanntschaft mit der Landessprache (AG. XIV, 11. XVII, 18.)

kaum in Asien (AG. XVI, 7.) und Griechenland ihren Beruf vollenden konnten; theils an die Einwohner von Amerika und Südindien, bei welchen sich auch nicht die geringste Spur des Evangelium vorfand [2]). Hierauf kann man aber doch erwiedern, daß der historische Glaube an Jesum nur denen empfohlen werde, die eines Messias nicht entbehren konnten (Mark. XVI, 16. AG. IV, 12.); daß nach Paulus selbst das messianische Reich sich einstens in den allgemeineren Gottesstaat auflösen soll (1 Kor. XV, 24.); daß der wahre Geist dieses Himmelreiches nicht in der Geschichte des älteren Christenthums, sondern in moralischen Gesinnungen und Handlungen zu suchen sei (Luk. XVII, 21.); daß sich daher die religiöse Stimme der Vernunft, des Gewissens und der Pflicht überall gleiche (Röm. II, 12 f.); und daß aus diesen Gründen Jesus mit seinen Aposteln niemals an der künftigen Seligkeit rechtschaffener Heiden und anderer Erdenvölker gezweifelt habe (Matth. XII, 42. Luk. XIII, 29. AG. X, 34. Röm. II, 26.). Aus diesen Bemerkungen erhellet wenigstens so viel, daß auch bei einer großen Verschiedenheit äußerer Anstalten und Hülfsmittel zur Religion, doch eine vollkommene Uebereinstimmung in dem Glauben an Gott und seine Vorsehung, und an die hieraus fließenden Pflichten zu unserer Wohlfahrt, mithin auch eine

wahre Allgemeinheit der Berufung stattfinden könne 3).

1) Und zwar schon Origenes (tract. 28. in Matthaeum) und Augustin (epist. 89. ad Hesych.): vergl. Eberhards Apologie des Sokrates Th. I. S. 195 f.

2) Stäudlins kirchliche Geographie und Statistik. 1. Theil. Tübingen 1804. S. 104 f. Aber wenn man auch die Zahl der jetzt auf unserer Erde lebenden Christen auf mehrere hundert Millionen berechnet; so ist doch die Zahl derer noch immer äußerst beträchtlich, die von dem historischen Evangelium nichts wissen und nichts wissen können.

3) Oben §. 18. Note 1.

§. 104.

Bibellehre von der Vorherbestimmung.

Mit dieser wohlthätigen Absicht Gottes, alle Menschen zu beglücken, scheint inzwischen ein anderer göttlicher Rathschluß (Röm. VIII, 30.) nicht wohl vereinigt werden zu können, nach dem er schon von Ewigkeit einige zur Seligkeit, andere zu einem endlosen Verderben bestimmt haben soll. Die heilige Schrift lehrt nemlich, Gott habe die Israeliten und Christen schon von Ewigkeit erwählt (5 Mos. VII, 6–8. Matth. XXV, 34. Luk. X, 20. Joh. VI, 44. X, 26. AG. XIII, 48. Röm. VIII, 29 f. Ephes. I, 4 f. II, 8 f. Phil. IV, 3. 2 Tim. II, 19. 2 Thess. II, 13 f. 1 Petr. I, 2.); Andere hingegen habe er als Verhärtete und

der Tugend vom Schicksale Entrissene gänzlich verworfen (2 Mos. IV, 21. VII, 3. Jes. VI, 9 f. Matth. XIII, 14 f. Röm. IX, 15–22. 1 Petr. II, 8. Jud. 4.). So hart inzwischen diese Behauptung, namentlich dem letzten Theile nach, in ihrem buchstäblichen Sinne seyn mag, so verliert sie doch vieles von ihrer Strenge, wenn wir bemerken, daß man in ihr Spuren eines unauslöschlichen Hasses gegen die Heiden wahrnimmt (Joel III, 17. Malach. IV, 1. Judith XVI, 20 f.), den wir mit den biblischen Verfassern zu theilen uns nicht ermächtigen dürfen; daß die auf allen Seiten unserer heiligen Bücher vorkommenden Ermahnungen zur Tugend an der Freiheit des Menschen, das Heil seiner Seele unter höherem Beistande zu begründen, keinen Augenblick zweifeln lassen (Jes. I, 16 f. Matth. IV, 17. Ephes. VI, 10 f. Röm. XII, 1 f.); und daß Gott nach den allerbestimmtesten Aeußerungen nicht das Verderben des Sünders, sondern seine Besserung und Beglückung wolle (Ezech. XVIII, 21. Mark. II, 17. Luk. XV, 10. AG. XXVI, 18.). Wir müssen uns daher sorgfältig hüten, die **reinste Selbstthätigkeit und Freiheit der göttlichen Weisheit und Güte**, nach der er die Wohlfahrt seiner Kinder beschließt, mit dem **unbedingten Machtwillen eines Despoten** (Röm. IX, 15.) zu verwechseln, weil dieser durchaus verderbliche Anthropomorphism noth-

wendig zur sittlichen Gleichgültigkeit, ja wohl selbst zur Starrsucht und Verzweifelung führt.

Niemand hat sich dieses Fehlers mehr schuldig gemacht, als Augustin, der sich über die Vorherbestimmung immer sehr hart und einseitig äußerte. Nach ihm folgt der Wille des Menschen der göttlichen Gnade; die Menschen theilen sich in zwei Hauptclassen, in Böse, die zum ewigen Verderben, und in Gute, die zur Theilnahme an der ewigen Herrlichkeit bestimmt sind (de ciuit. Dei lib. XV. c. 11.). Die Vorherbestimmung der Guten und Tugendhaften hängt von der Barmherzigkeit Gottes, die der Bösen von seiner Gerechtigkeit ab (enchirid. ad Laurent. c. 97 f.). Ist Jemand unter der Zahl der Erwählten und Auserkornen, so wird er, auch wenn er vorher den verworfensten Lebenswandel geführt hat, zuletzt doch von der Güte Gottes zur Buße ergriffen (contra Jul. Pelag. lib. V. c. 3.). Man vergleiche noch den ihm zugeschriebenen praedestinatus, und Walchs Historie der Ketzereien Th. V. S. 366 f. Dieser in der Folge von Peter dem Lombarden und Thomas von Aquin vertheidigten Meinung ist Anfangs selbst Luther in seiner Schrift de arbitrio seruo beigetreten; und nach ihm Calvin, der sich nicht gescheut hat, zu behaupten, Gott habe nicht deßwegen einige Menschen erwählt, weil er voraussah, daß sie fromm und tugendhaft werden würden; sondern sie seien fromm geworden, weil er sie erwählt habe (instit. relig. christianae lib. III. c. 21.). Dieses ist denn auch Glaubensartikel der *confessio Belgica* Art. 16. und der Dordrechter Synode c. 21. Vergl. Walchs Geschichte der Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche Th. III. S. 718 ff. über die Supralapsarier und Infralapsarier.

§. 105.

Kirchenlehre von der Erwählung und Verwerfung.

Diesen Klippen auszuweichen lehrt unsere Kirche: man müsse vor Allen Gottes Allwissenheit und Vorherbestimmung unterscheiden. Die Vorherbestimmung, oder Erwählung aber sei eine Handlung Gottes, vermöge welcher er jeden durch den Glauben an Christum gebesserten Sünder von Ewigkeit her zur Seligkeit (Röm. VIII, 30. Ephes. I, 4.), und zwar aus Gnaden und um des Verdienstes Christi willen (Ephes. I, 11. II, 4. III, 11.) ersehen habe. Die Verwerfung hingegen sei eine ewige Handlung Gottes, nach der er den Menschen, nicht aus einem unbedingten Rathschlusse, sondern wegen des von ihm freiwillig verworfenen Verdienstes Christi zum ewigen Tode verurtheilt habe (Matth. XXV, 41. Röm. II, 5.). Bei diesem gedoppelten Entschlusse Gottes, der Erwählung sowohl als der Verwerfung, müsse man weder auf die Aussprüche der menschlichen Vernunft, noch auf das Gesetz, sondern auf den geoffenbarten Willen Gottes Rücksicht nehmen, nach dem es bestimmt heißt, Gott wolle das Heil aller Menschen unter der Bedingung des Glaubens (Ezech.

XVIII, 32. Röm. XI, 32. 1 Joh. II, 2.); und darum hänge es auch von der freien Willkühr jedes Menschen ab, ob er seinen Beruf durch den Glauben bestätigen, oder ihn verlassen wolle (2 Petr. I, 10.)? In der That sind auch diese Sätze von der Beschaffenheit, daß man sie, abgesehen von dem in der Schrift nicht vorhandenen Unterschiede des Vorhersehens und Vorherbestimmens (Röm. VIII, 30.), von den ewigen Strafen des Sünders, und von dem Glauben an Christum, der als einzige Bedingung des Heils einer genaueren Erläuterung sehr bedarf, gerne unterschreiben und ihnen Beifall schenken wird.

n Eintrachtsformel. S. 617 ff. 797 ff. Calov Th. IX. S. 607 ff. Quenstedt Th. II. S. 22 f. Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. I. S. 201 f. Stäudlins Beyträge zur Geschichte rc. Th. III. S. 194 f. — Wenn man übrigens erwarten sollte, daß die strenge Prädestinationslehre das Freiheitsgefühl einschränken und Viele zur Verzweifelung führen sollte, so lehrt die Erfahrung gerade das Gegentheil. Sie schließt sich vielmehr überall an die freie Willkühr des Menschengeschlechtes an, und erweitert sich gleichsam in eben dem Verhältnisse, als wir uns selbst muthig und selbstthätig fühlen. Träge und abergläubische Völker seufzen unter den Fesseln der Nothwendigkeit, und weise und aufgeklärte leiten ihr Schicksal selbst. Wie viel muß diese Bemerkung zu denken geben!

Zweite Abtheilung.

Vom Glauben.

§. 106.

Biblischer Begriff des Glaubens.

Die andere Bedingung (§. 102.), unter der uns das Heil der Seele durch Christum zu Theil werden soll, ist der Glaube (Joh. III, 15.), oder die feste Ueberzeugung von dem, was wir durch eigene Sinnen und Erfahrung nicht zu erkennen vermögen (Hebr. XI, 1.). Man theilt ihn in Rücksicht der Form ein in den Glauben des Ansehens, der sich auf das Zeugniß eines Anderen gründet (Sirach XIX, 4 f. Matth. XXI, 25. Luk. XVI. 31. XXIV, 25. Joh. XII, 45.), und des eigenen Fürwahrhaltens, der sich auf innere Gründe der Vernunft stützt (Mark. I, 15. Joh. V, 24. XII, 36.); in Rücksicht des Innhaltes aber in den historischen, der sich auf eine äußere Thatsache bezieht (Joh. XX, 25.), und in den vernünftigen, besonders den religiösen, welcher Gott, den Geber des höchsten Gutes, zum Gegenstande hat (Joh. III, 5. Mark. XI, 22. Hebr. XI, 6.). Eine Folge des letzteren ist das Vertrauen, oder die Erwar-

tung eines künftigen Gutes, die aus der religiösen Ueberzeugung fließt (2 Kor. III, 4. Ephes. III, 12. Hebr. III, 6. X, 35.). Es ist daher unrichtig, wenn man Glauben und Vertrauen als gleichbedeutend verwechselt: denn der erste ist eine Eigenschaft des Verstandes, das zweite eine Tugend des Herzens und Gemüthes.

Vergl. Melanchthon de vocabulo fidei in den loc. theol. S. 425 f. und Töllners theologische Untersuchungen Th. I. erste Abtheil. S. 112 f.

§. 107.

Bibellehre vom Glauben.

Daß Jesus zuerst schon den Glauben des Ansehens als Bedingung des Heils von seinen Schülern fordere, ist aus mehreren Stellen gewiß (Joh. III, 15. V, 38. 40. 47. XI, 25 f.). Dennoch darf man dieses Fürwahrhalten keinesweges mit einem blinden Glauben verwechseln, weil das Gegentheil hievon theils aus anderen Stellen des N. T. (Matth. VII, 22–27. Joh. VII, 17. 1 Thess. V, 21. Joh. IV, 1.), theils aus dem Zusatze erhellet, daß sich der wahre Glaube an ihn bald von selbst in den freien und vernünftigen Glauben an Gott auflösen werde (Joh. V, 24. 38. XII, 44 ff.), was eine gedankenlose Ergebung in den Sinn eines Anderen nie be-

wirken kann. Wohl aber wird der vernünftige, auf eigene freie Ueberzeugung gegründete Glaube an Gott als die einzige wahre Quelle der Tugend und der aus ihr fließenden inneren Glückseligkeit gepriesen (Hebr. XI, 6. Röm. XIV, 23. Gal. V, 6. Jakob. II, 14 f.); und mit ihm auch der vermischte Glaube, oder der Beifall, den man Jesu, dem Sohne Gottes, und seiner Lehre schenkt (Joh. I, 12. AG. VIII, 36. XIII, 39. Röm. I, 16. III, 22 1 Joh. III, 23.). Von der anderen Seite betrachten die heiligen Schriftsteller den Unglauben als die Hauptursache der Unsittlichkeit und des unter den Menschen herrschenden Elendes (Matth. XVII, 17. Röm. II, 8. Ephes. II, 2. V, 6. Tit. I, 15.). Man muß sich inzwischen wohl hüten, dieses Urtheil über die Nachtheile des religiösen Unglaubens (1 Kor. II, 14.), auch auf die Unentschiedenheit oder Gleichgültigkeit gegen historische Behauptungen auszudehnen, welche zuweilen auf guten Gründen beruhen, und nicht selten mit einem hellen Kopfe und mit dem edelsten Herzen bestehen kann.

Flatts Magazin für Dogmatik und Moral Stück 1. S. 104 f. Kants Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft S. 233 f. Schmid über christliche Religion S. 348 f. Der Unglaube in seiner wahren Gestalt: in meinen Predigten zur Beförderung eines moralischen Christenthums B. III. Erlangen 1802. S. 258 ff.

§. 108.
Kirchenlehre vom Glauben.

Auf diese und ähnliche Stellen der heiligen Schrift hat man in der Kirche folgende Sätze gebaut: der Glaube überhaupt sei eine so feste Ueberzeugung von dem, was man nicht sieht, daß sie der Grund unserer Hofnung werde (Hebr. XI, 1.). Der Glaube an Christum hingegen (Joh. III, 15.) bestehe in der Fertigkeit des Verstandes und Willens, das auf sich anzuwenden, was in der heiligen Schrift von Christo geoffenbaret ist. Zu diesem Glauben gehöre zunächst die deutliche Kenntniß dessen, was man von Christo und seinem Verdienste zu glauben habe (Joh. VI, 69. XVII, 4.); der Beifall, oder das Fürwahrhalten dessen, was die Schrift von dem Amte Christi lehrt (Joh. III, 33. AG. VIII, 37.); endlich noch das Vertrauen, oder eine Handlung des Willens, der in der Versöhnung Christi seine Ruhe und in ihm selbst die Hofnung des ewigen Lebens suche (Röm. III, 24. Ephes. III, 12.). Die Hauptursache des Glaubens sei Gott der dreieinige (Röm. I, 8. Kol. I, 3 f.); die Instrumentalursache das Evangelium (Gal. III, 2. 5.); der Endzweck desselben die Rechtfertigung und ewige Beglückung der Menschen (Röm. III, 28. Joh. XX, 31.).

Vergl. Luthers Werke Th. XXII. S. 706 ff., welche Stelle den Hauptinnhalt dessen enthält, was der große Mann über den Glauben dachte und schrieb: die Apologie der Augsburg. Confession S. 68 f. Calov Th. X. S. 301 ff. Quenstedt Th. II. S. 787 f. Hollaz examen theologicum acroamat. S. 1157 f. Man sieht von selbst, daß dieses Dogma eine Hauptsäule des alten kirchlichen Lehrgebäudes ist.

§. 109.

Kritische Bemerkungen hierüber.

Bey genauerer Prüfung vermißt man übrigens in dieser Lehre zunächst eine sichere Bestimmung des Unterschiedes zwischen Meinen, Wissen, Glauben, zwischen Ueberredung und Ueberzeugung, welcher nach unserem Dafürhalten darinnen liegt, daß zum Wissen sichere Erfahrung, zum Glauben und zur Hofnung aber reine Vernunftgründe (Röm. VIII, 24.) erfordert werden, während Aberglaube, Wahn und Meinung nur auf subjectiven, oder Scheingründen beruhen [1]). Der wahre religiöse Glaube stützt sich daher nothwendig auf Gründe, welche nicht sowohl aus äußerer Erfahrung, als aus den Tiefen unserer geistigen Natur und einem wiederholten Nachdenken über die Natur und das Wesen Gottes geschöpft sind (1 Kor. II, 14.) [2]). Es hat daher der äußere Glaube, der auf das Ansehen Jesu als eines göttlichen Gesandten gebaut ist, zwar sowohl an sich, als in besonderer Rücksicht auf die

Bedürfnisse der Anfänger und der Schwachen, einen großen Werth; aber er muß sich doch, wenn er rechter Art seyn soll, allmählich von selbst in den inneren religiösen Glauben an Gott, das höchste Vorbild der Weisheit und Güte für unser Denken, Streben und Handeln (Matth. V, 48. 1 Petr. I, 15 f.) auflösen (Joh. XII, 36. 44.), folglich vom Sohne zum Vater fortschreiten und von diesem wieder zu dem Sohne zurückführen (Joh. XIV, 1.). Immer besteht der Glaube der Christen nicht in dem blinden Nachbeten eitler Sätze und willkührlicher Behauptungen, sondern im Geiste und in der Wahrheit, die den inneren Menschen belebt, bildet und von dem Einflusse des Wahnes und der Leidenschaften befreit (Joh. VI, 63. VIII, 32 f. 2 Kor. III, 17.); darum ist er auch nicht lichtscheu, sondern eine Frucht des reinen Denkens (Joh. III, 20.) und eine Quelle der Tugend und Sittlichkeit (V. 21) [3].

1) Nach Kant (Kritik der reinen Vernunft S. 848.) geht aller Glaube aus Postulaten der praktischen Vernunft hervor. In dieser Deduction ist soviel deutlich, daß die Erfahrung eine anschauliche, oder isolirte Erkenntniß gibt, und daß das Herz den Verstand tragen muß, wenn er sich zur Zuversicht des Uebersinnlichen erheben soll. Aber im Grunde ist es doch nur ein Erkenntnißvermögen und eine Vernunft, welche nach den nächsten Ursachen und Zwecken, oder nach den entferntesten und letzten forscht. Der Glaube ist

also kein bloßes Postulat der praktischen Vernunft, sondern ein über die Grenzen der sinnlichen Erkenntniß hinausgehendes Denken aus inneren Vernunftgründen. Vergl. m. religiöse Moral §. 29. und Bouterweks neues Museum. 1. St. S. 70 f.

2) Die historische Erkenntniß kommt weder der mathematischen, noch der moralischen an Gewißheit bei, weil bei ihr, oft vernünftigerweise, die Möglichkeit des Gegentheils sehr wohl denkbar ist. Es ist daher eben so begreiflich, wie Luther zuweilen (a. a. O. S. 753 f.) über die Schwäche seines Glaubens klagen konnte, als es unbegreiflich scheinen mag, wie man auf dem Grunde eines sehr individuellen historischen Glaubens ein Lehrgebäude errichten konnte, dem sich Mit- und Nachwelt ohne Widerrede unterwerfen sollte.

3) Vergl. die Abhandlung über den Zusammenhang der Autorität mit der Wahrheit in m. opusculis theolog. Erlangen 1793. und Spalding: die Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Leipzig 1797. S. 160 ff.

§. 110.

Zusammenhang des Glaubens mit dem Heile der Menschen.

Es ist noch nöthig, die Verbindung nachzuweisen, in welcher der Glaube mit dem Heile der Menschen steht (Röm. I, 16.). Hier ist aber einleuchtend, daß der Glaube an Gott und seinen Sohn (Joh. XVII, 3.) die sonst endlose Reihe der Natursachen beschränkt und zu einem letzten Ziele der Wahr-

hinführt; daß er dem Willen das Urbild
r höchsten Vollkommenheit und Seligkeit
hält, dem wir uns, unser ganzes Daseyn
durch, unaufhörlich annähern sollen (Luk.
36. Matth. V, 48. 1 Petr. I, 15.); daß
die Vorschriften einer vernünftigen Sitten-
e, über welche die Weisen dieser Erde oft
st nicht ganz übereinstimmen [1]), durch
Ansehen eines göttlichen Gesandten be-
igt (Joh. VI, 29. XII, 45.); daß er das
müth zu einer fleisigen und ehrerbietigen
trachtung der moralischen Ordnung der
nge, in die wir verflochten sind (§. 87.),
d durch sie zur Hofnung und zum Ver-
uen mitten unter den Leiden dieses Lebens
nuntert (Röm. VIII, 21 f.); und eine feste
berzeugung von der Gewißheit eines künf-
en besseren Lebens und des Zustandes einer
echten Vergeltung begründet (Matth. XXII,
, Joh. XI, 25. Röm. II, 6.). Wer
s Alles mit Aufmerksamkeit erwägt, wird
Wahrheit nicht bezweifeln, daß mit dem
hren Glauben die Weisheit, Tugend und
lückseligkeit der Menschen in der genauesten
erbindung steht (Röm. I, 17. XV, 13.
Joh. V, 4.).

1) Vergl. Garve Uebersicht der Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeiten. Breslau 1798. Meiners allgemeine Geschichte der Ethik. Th. I. und II. Göttingen 1800.

Dritte Abtheilung.

Von

der Versöhnung der Menschen mit G[...]

§. 111.

Biblischer Begriff der Sündenvergebung.

Die dritte Bedingung, unter welch[...] wir an der durch Christum erworbenen Seli[...]keit theilnehmen sollen (§. 102.), beste[...] darinnen, der Vergebung der Sünde[...] und der göttlichen Gnade würdig [...] werden. Es ist aber die Sündenverg[...]bung, von der es sonst auch heißt, daß [...] bedeckt, hinweggenommen und verziehe[...] werde (2 Mos. XXX, 10. 3 Mos. IV, 1[...] Psalm XXXII, 1.), eine Handlung de[...] Güte, wahrscheinlich nach der Vorstellun[...] der öffentlichen (3 Mos. XXV, 10. 5 Mo[...] XV, 1.), oder Privatmilde des gegen eine[...] bösen Schuldner nachsichtsvollen Gläubiger[...] (Matth. VI, 12.) gebildet, durch welch[...] die Erlassung der verdienten Strafe fü[...] irgend ein Vergehen angedeutet wir[...] (Kol. II, 13.) [1]). Nach dem mosaischen Ge[...]setze wurden gewisse Uebertretungen der Israe[...]liten durch die Vermittelung eines Sündopfer[...] (3 Mos. IV. 3 ff.) versöhnt, auf dessen Haup[...]

die Strafe des Sünders unter feierlichen
wünschungen übertrug (V. 15 – 20.) [2].
der Folge wurde diese symbolische und
vertretende Art, Unsittlichkeiten und Ver-
ungen durch Opfer zu tilgen, zwar von
id und den Propheten wegen ihres großen
alischen Nachtheils ausdrücklich gemißbil-
(Psalm XXXII, 1 – 5. XL, 7 f. Ezech.
III, 21. 28. Mich. VII, 18 f.); aber nach
Rückkehr aus dem Elende in Babel heißt
chon bestimmt wieder, daß ein Theil der
tion für den anderen gelitten habe (Jes.
I. ganz) [3]; und in der Folge hat diese
rstellung unter mancherlei allegorischen
ndungen auch im N. T. Platz gewonnen.
nn nemlich Jesus selbst gleich die Sünden-
gebung zunächst vom Glauben und der
sserung ableitet (Matth. VI, 14 f.); so setzt
sie doch zuweilen auch mit seinem nahen
e in Verbindung (XXVI, 28.), und in der
ge ist diese Lehrart so sehr die herrschende
vorden, daß die erste und begreiflichere
über beinahe ganz in Vergessenheit kam.

1) Vitringa's Abhandlung von der Vergebung der Sünden in s. obseruatt. sacris Th. I. S. 909 f. Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. III. S. 190 ff.

2) Man vergl. die schöne Stelle von der Versöhnung und Vergeltung in Homers Iliade IX. V. 493 – 508.

3) M. biblische Theologie Th. II. S. 131 f.

§. 112.

Bibellehre von den Ursachen, warum G… Sünden vergiebt.

Man muß daher, um Wahrheit und E… kleidung in dieser wichtigen Lehre sorgfä… zu unterscheiden, von der Bemerkung a… gehen, daß schon die Verfasser des A. … die Besserung des Sünders als den erst… und vorzüglichsten Grund der Versöhnung … trachtet haben (Psalm XXXII, 4. Jes. … 16–19. XLIII, 25. LV, 7. Jerem. XXX… 34.). Damit stimmen in der Folge a… Johannes der Täufer (Matth. III, 8. Ma… I, 4.) [1], Jesus selbst (Matth. IV, 17. I… 2. 22. Mark. II, 5. V, 34. XII, 33. L… VII, 47. XXIV, 47. Joh. VIII, 11.) u… seine Apostel überein (AG. III, 19. XXV… 18. Hebr. X, 18.), indem sie Glauben u… Sinnesänderung von ihren Bekennern als d… erste Bedingung fordern, unter welcher … auf die Vergebung ihrer Sünden rechn… dürften. Als aber der göttliche Lehrer in d… Folge voraussah, daß er die Wahrheit sein… Religion durch seinen Tod werde bestätig… müssen (Joh. X, 15. XVII, 19.), so stellte … dieses unvermeidliche Ereigniß zugleich unt… den Gesichtspunct eines Sündopfers (Matt… XX, 28. XXVI, 28.), den auch Johann… der Täufer schon gefaßt zu haben scheint (Jo… I, 29.), und giebt dadurch seinen Schüler… Veranlassung, diese fruchtbare Vergleichun…

festzuhalten und sie weiter auszuführen. Wenigstens lehrt nun Paulus schon bestimmt, Jesus sei von seinem Vater bestimmt gewesen, als ein Sündopfer zu sterben (Röm. III, 24 f. V, 8–10. 2 Kor. V, 21. Gal. III, 13. Ephes. I, 7. V, 2. Kol. I, 20. 1 Tim. II, 5.); Petrus nennt ihn ein reines und unbeflecktes Opferlamm (1 Br. I, 18 f. II, 24.); Johannes bezeugt, daß sein Tod die Sünden der Welt tilge (1 Br. I, 7. II, 2.); und der Verfasser des Briefes an die Hebräer lehrt, daß Jesus als Hohenpriester sich selbst zum Sündopfer für die Menschen im himmlischen Allerheiligsten darbringe (IV, 14 f. VI, 20. VII, 27. VIII, 1 f. IX, 11 f. X, 1–10.) [2]. Inzwischen verhelen doch die heiligen Schriftsteller nicht, daß sich diese Kraft des versöhnenden Todes Jesu besonders auf die Sünden gegen das mosaische Gesetz beziehe und daß der würdige Bekenner der neuen Religion als ein Gott und der Tugend Geweihter der Opfer aller Art gar nicht weiter bedürfe (Röm. V, 8. VI, 10. Hebr. IX, 15. X, 26. Kol. VI, 22. 1 Petr. III, 24.) [3].

1) Damit stimmt genau überein, was Josephus von der Taufe des Johannes berichtet: er habe öffentlich gelehrt, daß sie dem Volke nur dann heilsam werden könne, wenn die Seele vorher durch Besserung und Tugend geheiligt sei (jüd. Alterth. XVIII, 5, 3.).

2) Man vergl. namentlich die Stellen Matth. XX, 28. 2 Kor. V, 21. Gal. III, 13. 1 Petr. II, 24. 1 Tim. II, 21 f. Hebr. IX, 28., in deren buchstäblichem Sinne man den Gedanken einer stellvertretenden Sühne kaum verkennen kann.

3) Löffler über die kirchliche Genugthuungslehre. Züllichau 1796.

§. 113.

Fortsetzung der Bibellehre von der Sündenvergebung.

Noch eine andere Lehrform in Rücksicht auf die Versöhnung enthält endlich die Schrift in der Darstellung dessen, was Jesus nach seiner Rückkehr aus dem Grabe im Himmel zum Besten der Menschheit thut. In einigen Stellen wird nemlich die Befreiung von den Strafen der Sünden auf die Auferstehung Christi (Röm. IV, 25. VIII, 34. 1 Petr. I, 3.); wieder in anderen auf die Erhöhung des Messias zur Rechten Gottes (AG. V, 31.); dann in drei Stellen auf die Verwendung Jesu für die Menschen bei Gott (Röm. VIII, 34. Hebr. VII, 25. 1 Joh. II, 1.); endlich noch in zwei anderen auf das Hinsprengen des Blutes Jesu gegen das himmlische Allerheiligste (Hebr. IX, 23. XII, 24.) zurückgeführt. In der That darf man sich auch hierüber keinesweges wundern; denn die Versöhnung der Sünden erfolgte bei den Juden nach dem mosaischen Gesetze unter so verschie-

denen Gebräuchen, daß, wenn man den sterbenden und wiederbelebten Jesus einmal mit einem Opfer und Hohenpriester verglichen hatte, man auch die Erlaubniß besaß, diese fruchtbare Allegorie in eine Menge neuer Bilder aufzulösen.

M. biblische Theologie Th. III. S. 122 ff.

§. 114.

Kirchenlehre von der Vergebung der Sünden.

Aus allen diesen, unter sich so sehr abweichenden, Stellen hat man die Kirchenlehre von der Vergebung der Sünden abgeleitet, unter welcher man eine Handlung versteht, durch die Gott alle gläubige Sünder wegen des Verdienstes Christi von der Schuld und Strafe des ewigen Todes befreit. Das Verdienst Jesu um das menschliche Geschlecht besteht aber erstens in dem thätigen Gehorsam, oder der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes an unserer Statt (Matth. V, 17. Röm. X, 4. Gal. IV, 4 f.): dann in dem leidenden Gehorsam, oder der hohenpriesterlichen Handlung, durch die er die Sünden der Welt übernommen, die verdienten Strafen erlitten und die Schulden der Menschen durch Blut und Tod getilgt hat (Jes. LIII, 4. Matth. XX, 28. Röm. V, 10.); endlich noch in seiner Fürbitte, oder der-

jenigen Handlung Jesu des Gottmenschen, durch die er seine Erwählten bei dem Vater durch seine Stimme und die Darbringung seiner Verdienste vertritt, ohne jedoch dadurch seine Majestät zu verringern (Röm. VIII, 34. Hebr. VII, 27.). Durch dieses dreifache Verdienst hat Jesus, jedoch mit Ausnahme seiner selbst und der Engel, für alle Sünden aller Menschen und ihre Strafen in der Vergangenheit und Zukunft vollkommen genuggethan (Tit. II, 14. Gal. III, 13. 1 Joh. II, 2.).

Melanchthon loc. theol. S. 560. de satisfactione: symbol. Bücher S. 380. de confessione: Quenstedt Th. II. S. 323 f. Seiler über den Versöhnungstod Christi. Zweite Ausgabe, Erlangen 1782.

§. 115.

Kritische Beleuchtung der Lehre: Einwürfe der Gegner in Rücksicht der Sündenvergebung.

So unläugbar es bei dieser auf die menschliche Schwachheit wohlberechneten Lehre vor Allem auf die Beruhigung der Herzen und Gemüther abgesehen war; so zeigt dennoch die Geschichte, daß gerade hier sowohl die Gegner, als die frommen Lehrer selbst den Spitzfindigkeiten der Dialektik am wenigsten auszuweichen vermogten. Man hat nemlich zuerst, und zwar neuerlich am unumwundensten gezweifelt, ob dem bildlichen Begriffe einer

Sündenvergebung auch die Wahrheit selbst entspreche, und wohl gar behauptet, daß sie, genau betrachtet, gar nicht denkbar sei. Offenbar sei das Bildliche dieser Vorstellung von menschlichen Regenten geborgt, die zwar ohne Nachtheil des Staates zuweilen von der Strenge ihrer Gesetze abzuweichen vermögen; Gottes Gesetze hingegen seien weise und gerecht, und eben daher unwiderruflich; die Furcht vor positiven, oder willkührlichen Strafen Gottes werde schon durch das Evangelium selbst vernichtet (Röm. VIII, 15.), während die natürlichen auch nach der Besserung noch in Wirksamkeit bleiben; jeder Augenblick des menschlichen Lebens und Daseyns sei der Pflicht unterworfen, so daß die einmal begründete Schuld nicht mehr getilgt werden könne, weil der Mensch nie einen Ueberschuß von Verdienst erhalte; daher auch nach einer langen Erfahrung der Glaube der Menschen an Sündenvergebung und Freisprechung von den verdienten Strafen der Unsittlichkeit den Tugendeifer schwäche, den Hang zur Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit nähre, und die Unwürdigen, die ihrer Sündenschuld so leicht los werden können, zur Begehung neuer Frevelthaten anreitze.

Süßkind über die Möglichkeit der Sündenvergebung in Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. I. S. 1 ff. Flatts philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung. Göttingen 1797. §. 31 f.

§. 116.

Einwürfe der Gegner in Rücksicht der Genugthuungslehre.

Von noch weit größerem Gewichte scheint eine große Zahl von Einwürfen zu seyn, die man gegen die Kirchenlehre von der Genugthuung für die Sünden der Menschen durch das Verdienst Christi erhoben hat. Man hat nemlich bemerkt, daß sich diese ganze Lehre auf die Vergleichung des Todes Jesu mit den mosaischen Sündopfern [1]) gründe, deren menschlicher Ursprung nach den deutlichen Winken des Erlösers (Mark. XII, 33.) gar nicht bezweifelt werden könne; daß die Geschichte auch von Paulus (Kol. I, 24. 2 Tim. II, 10.) und Johannes [2]) rühme, sie hätten sich zum Besten der Ihrigen aufgeopfert und die Leiden Christi ergänzt; Jesus habe zwar das mosaische Gesetz durch seine Lehre vervollständigt (Matth. V, 17.), aber niemals demselben durch Handlungen ein volles Genüge geleistet (Matth. XII, 8.); das Moralgesetz hingegen dürfe für Niemanden erfüllt werden, weil Jeder nur soviel erndten könne, als er säe (2 Kor. IX, 6.); auch sei es undenkbar, daß Schuld und Strafe jemals die Grenzen der Persönlichkeit überschritten und auf Andere übergetragen würden; die Fürbitte Jesu für die Menschen sei nicht nur mit der Würde und Allwissenheit Gottes unvereinbar, sondern auch offenbar dem Gebete des jüdischen Hohen-

priesters im Allerheiligsten zu Jerusalem nachgebildet; und überdieß sei das Vertrauen auf das Verdienst eines Dritten und seine Stellvertretung ein Hinderniß der wahren Tugend und Frömmigkeit, welches man nicht frühe genug entfernen könne [3].

1) Biblische Encyklopädie. Gotha 1793. 3ter Band, unter dem Worte Opfer.

2) Von dem letzteren bezeugt Eusebius in einer Nachricht, deren Glaubwürdigkeit er selbst vertreten mag, er habe zu einem Jünglinge gesagt, ich will für dich sterben, wie der Herr für uns starb. KG. B. III. K. 23.

3) Die Lehre von der Genugthuung ist gefährlich, weil sie die Frömmigkeit hindert und die Menschen zur Sünde einladet (aperit hominibus fenestram ad peccandi licentiam): *Religio Sociniana* seu *catechesis Racouiana maior* aut. *N. Arnold.* Franeker 1654. in 4. S. 504 f. Eberhards Apologie des Sokrates Th. II. S. 248 f. Bahrdts Apologie der Vernunft. Basel 1781. Henke's lineamenta §. 107. Löffler a. a. O. Niemeyers Briefe an christl. Religionslehrer. Halle 1797. Th. II. S. 181 ff.

§. 117.

Vertheidigung der Lehre von der Sündenvergebung.

Man erwiedert inzwischen mit Recht auf die erste (§. 115.) Classe von Einwürfen, der Ausdruck Sündenvergebung sei zwar bild-

lich, aber nicht sachleer, weil selbst die Gerechtigkeit Gottes in Güte und Weisheit endigt (§. 43 f.); die äußeren Folgen der Sünde können freilich auch durch die Besserung nicht sofort vertilgt werden, hören aber auf Strafe zu seyn und verwandeln sich in weise Züchtigungen und Erziehungsmittel; die Sünde selbst könne zwar aus der Reihe der Dinge nicht hinweggenommen werden, wohl aber werde die Schuld durch die moralische Erneuerung des inneren Menschen (Ephes. IV, 22.) vermindert und allmählich ganz aus der Seele vertilgt; der Gerechtigkeit Gottes werde dadurch nichts vergeben, weil schon der Uebergang vom Bösen zum Guten und die damit verbundene Reue einen Schmerz und oft eine Seelenpein mit sich führe, welche die begangenen Unsittlichkeiten hinlänglich bestrafe (Ps. XXXII, 3. Matth. XXVI, 75. Luk. XV, 17 f. AG. IX, 9 f.); u. überdieß könne der Mißbrauch, den sich abergläubische Priester mit der Sündenvergebung erlauben, dem wahren und heilsamen Gebrauche derselben nie zum Nachtheil gereichen. Diese Gründe scheinen auch vollkommen hinreichend, uns zum Festhalten an der evangelischen Lehre zu bestimmen (Luk. XXIV, 47. Ephes. I, 7.): in einer moralischen Ordnung der Dinge sei das Gesetz eines unaufhaltsamen Fortschreitens zu einem höheren Ziele von so mächtigem Umfange, daß auch der Sünder hoffen

darf, durch eine wahrhaft religiöse Bildung seines Geistes und Herzens die Fesseln des Irrthums und des Lasters, die ihn gefangen hielten, zu zerbrechen, sich mit dem höchsten Wesen auszusöhnen und zur wahren Freiheit der Kinder Gottes emporzustreben. Es ist aber einleuchtend, daß man genau hierinnen den Geist der bemerkten Lehre wiederfindet.

Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 87 ff. Seiler die Religion nach Vernunft und Bibel in ihrer Harmonie. Erlangen 1798. S. 233 f. m. religiöse Moral. Göttingen 1800. S. 127 f.

§. 118.

Gegenerinnerungen über die Zweifel an der Genugthuung.

Was die Lehre von der Genugthuung (§. 114.) betrift, so treten zwar bei ihr einige Dunkelheiten ein, die man nur mit Mühe aufzuhellen vermag (§. 116.). Man kann inzwischen doch bemerken, daß zwar der Weise und Gebildete eines Opfers nicht bedürfe, wohl aber der Sünder, der bei seiner traurigen Gemüthsverfassung sich von anthropomorphischen Vorstellungen von Gott nicht loszureißen vermag [1]); daß man die Leiden eines Paulus und Johannes zum Besten des Christenthums allerdings mit den Leiden Christi vergleichen könne, weil sie die Beförderung

der wahren Religiosität durch die Wahrheit zum Endzwecke hatten; daß der thätige Gehorsam Christi der Pflichterfüllung seiner Bekenner keinen Eintrag thue, weil er sie zu einer ähnlichen Frömmigkeit auffordere (1 Petr. II, 21 f.); daß die Schuld des Sünders, zwar nicht durch den Tod Christi, aber doch durch den Glauben an den sterbenden Erlöser, als Sohn Gottes, der von der einen Seite wohlthätig auf das Gefühl wirkt, von der anderen die edleren Triebe des Menschen aufregt, vermindert und allmählich ganz getilgt werde; daß die Fürbitte Jesu bei dem Vater doch ein ausdrucksvolles Bild seiner Liebe und Zuneigung gegen die würdigen Bekenner seiner Religion (Joh. XVII, 20 f.) sei, die nothwendig zu einer reinen und edlen Gegenliebe auffordert; und daß die ganze Vergleichung des Todes Jesu mit einem Sündopfer von den Aposteln selbst nur in der Absicht angestellt worden sei, um die jüdischen und heidnischen Bekenner des Christenthums durch das Gebiet ihnen schon geläufiger Vorstellungen und Begriffe zu einer reineren Gottesverehrung zu führen (Joh. IV, 23 f. Ephes. IV, 13 f. 1 Petr. II, 5.). Die christlichen Religionslehrer werden daher bei dem Vortrage dieser Lehre zwei Puncte wohl zu beherzigen haben: einmal werden sie sich hüten, durch einseitige und mystische Betrachtungen über das blutige Verdienst Jesu das Geschäft jüdi-

scher Leviten in eitlen Allegorieen zu betreiben; und dann werden sie auf die Bedürfnisse der Schwachen immer insoferne Rücksicht nehmen, daß ihnen durch ein unweises Hinwegdogmatisiren der durch Jesum zu erwartenden Vermittelung nicht ein wichtiges Hülfsmittel der Beruhigung und Besserung geraubt und ihr Gewissen dadurch verwundet werde (1 Kor. VIII, 11.) [2]).

1) Vortreflich und tief aus der Erfahrung geschöpft ist die Bemerkung Melanchthons: wer die Furcht vor Gottes Zorn und Strafe nie gefühlt hat, der kann zwar dem geängstigten Sünder sehr leicht zumuthen, sich zu bessern und künftig Gott über Alles zu lieben; aber im Kampfe des Gewissens und in der Hitze der Anfechtung bemerkt man bald, wie wenig durch solche philosophische Speculationen gewonnen werde. Apologie der A. C. S. 66.

2) Schlegel über den nächsten Zweck des Todes Jesu, in Henke's neuem Magazin Th. II. S. 118 ff. Löffler der Todestag Jesu, ein Tag der allgemeinen Versöhnung: in seinen neuen Predigten Th. I. Jena 1801. S. 131 f. Von dem preiswürdigen Ende des Erlösers: in m. Religionsvorträgen im Geiste Jesu Göttingen 1802. Th. I. S. 363 ff. Döderleins christlicher Religionsunterricht, fortges. von Junge. Th. XI. S. 118 ff.

§. 119.

Bibellehre von der Rechtfertigung.

In genauer Verbindung mit der Lehre von der Sündenvergebung und Beglückung der

Menschen durch Christum steht eine andere Form, der sich Paulus bei dem Unterrichte der Judenchristen über die Art und Weise bedient, wie sie vor Gott gerecht werden sollen. Gerecht heißt nemlich in der heiligen Schrift derjenige, der dem Gesetze gemäß handelt (1 Mos. VI, 9. XVIII, 19.); dann derjenige, der dem ganzen mosaischen Gesetze ein Genüge leistet (Matth. V, 20. Röm. X, 3.); gerechtfertigt werden heißt von der Schuld der Sünde freigesprochen seyn (Sprüchw. XVII, 15. Luk. X, 29. Röm. II, 13.); endlich Rechtfertigung selbst bezeichnet eine richterliche Handlung Gottes, durch die er die Menschen wegen des Verdienstes Christi für frei von der Strafe der Sünde und der künftigen Seligkeit würdig erklärt (Röm. I, 17. IV, 25.). Der Apostel legt hiebei, um tiefeingewurzelte jüdische Vorurtheile zu bestreiten, ein besonderes Gewicht auf folgende Sätze: nicht der Gehorsam gegen das mosaische Gesetz (Röm. III, 26 f. Ephes. II, 8 f.), sondern der Glaube an Jesum und die Kraft seines versöhnenden Todes (Röm. III, 28. IV, 16. Gal. V, 2–5.), den er zugleich als eine Quelle der Liebe (1 Kor. XIII, 13.) und aller Tugenden betrachtet (Röm. III, 31. VI, 4 f. Gal. V, 6. VI, 15.), könne den Menschen vor Gott freisprechen und ihm

en Beifall verschaffen. Entkleidet man e Lehre von allen Bildern, die von menschn und namentlich von jüdischen Gerichtsm geborgt sind, so scheint ihr folgender in zu Grunde zu liegen: die Menschen nnen weder durch ihre Abstammung n Abraham, noch durch das Vernstliche mosaischer Gesetzeswerke, sonrn einzig durch das Bewußtseyn ihrer gend und Rechtschaffenheit (Röm. II, f.), die aus der Beobachtung der neren Sittengebote des Evangelium rvorgeht (I, 16.), Gott angenehm und m wohlgefällig werden (AG. X, 35.).

Witsius miscellan. sacra Th. II S. 524 f. bibl. Theologie III, 112 f. Meyers Entwickeig des Paulinischen Lehrbegriffs. Altona 1801. 212 ff.

§. 120.

Kirchenlehre von der Rechtfertigung.

Aus diesen Aussprüchen des Apostels ist e Lehre unserer Kirche von der Rechtfertiung hervorgegangen, die man durch eine andlung der Gnade erklärt, wodurch ott dem glaubigen und sich bekehrenen Sünder wegen des Verdienstes hristi seine Schuld erläßt und ihm die erechtigkeit Christi zu seinem ewigen eelenheile zurechnet (Röm. V, 18.).

Man unterscheidet hiebei die äußere Ursach der Rechtfertigung, die man in der voll gültigen Genugthuung Christi (Röm. III, 25 f.), und die innere, die man in der göttlichen Barmherzigkeit und Güt findet (Röm. III, 24. Ephes. II, 8.). Die Rechtfertigung erstreckt sich auf alle an Christum glaubige, auch auf die reuigen Sünder des alten Bundes (AG. X, 43 XV, 11.). Die hiezu führenden Mittel sei theils gegebene, nemlich das Evangelium und die Sacramente (2 Kor. V, 19. Gal. III, 27.); theils zu ergreifende, das Ver dienst Christi und der Glaube (Joh. I, 12 Gal. III, 14.). Diese Rechtfertigung erfolg aber nicht durch die Werke (Röm. III, 28 Gal. II, 16.), sondern einzig und allein durch den Glauben: doch sei der Glaube wenn er rechter Art ist, die Quelle eines guten Willens, so daß sich christliche Tu genden, als Früchte dieses besseren Sinnes nothwendig in seinem Gefolge befinden müssen (Gal. V, 6. Jakob. II, 24.).

Augsburg. Conf. Art. 4. S. 10. Apologie derselben S. 60 f. Melanchthons locc. theol. S. 422 f. Smalkald. Artikel XIII. S. 335 f. Eintrachtsformel S. 583. 682 f. Seiler vom Versöhnungstode Jesu Th. II. S. 279 ff. Storrs Abhandlung zum Brief an die Hebräer. Tübingen 1789. Plancks Geschichte des protestantischen Lehr begriffs Th. IV. S. 469 f.

§. 121.

Kritik der Lehre.

Man hat zwar auch bei dieser Lehre un-
ne bemerken wollen, daß die gerichtliche
mel einer Freisprechung und Zurech-
ng der einfachen Lehre Jesu von der un-
baren Begründung des Seelenheils durch
e wahre Besserung des menschlichen Her-
s (Matth. IV, 17. Joh. III, 15 f.) vorge-
en; daß der Tugendeifer, der die Seele des
angelium ist (Matth. VII, 16.), dadurch
chwächt, ja sogar von fanatischen Lehrern,
che die guten Werke für schädlich zur
eligkeit erklärten, verworfen und geschwächt
rden ist; und daß man die umfassen-
i und die größeste Bildung des Geistes
d Herzens fordernden Pflichten des wahren
risten auf den bloß historischen Glauben
das Verdienst Jesu und die bloße Ergrei-
ng desselben zurückgeführt hat. Allein es
ingt sich doch auch von der anderen Seite
Erinnerung auf, daß bei der Kirchenver-
sserung durch Luther ein besonderes Zeitbe-
irfniß eintrat, die Lehre von der Recht-
tigung durch den Glauben an das Verdienst
esu für die Hauptlehre des Christenthums
erklären, weil dadurch allein den äuße-
n Genugthuungen und Büßungen, die
der römischen Kirche so weit um
h gegriffen hatten, gesteuert werden

konnte; daß die äußeren und einzelnen T-genden der Menschen, **wenn sie nicht au einer religiösen Quelle hervorgehen**, we-nig Werth und Haltung haben; und daß da-für der Glaube an Gott und Jesum besonde-geeignet sei, den sittlichen Verirrungen d Herzens zu steuern, und es mit einer wahr Liebe zu dem, was gut und edel ist, zu erf-len. Betrachtet man die Lehre aus diese Gesichtspuncte, der uns den **genauen Zu-sammenhang des göttlichen Beifalls mi der Tugend, und der Tugend mit de religiösen Glauben** (Röm. I, 17.) v Augen stellt, so kann man es nicht bezweifel daß sie auch in unseren Tagen als eine Hau-stütze der christlichen Theologie betrach werden müsse.

Paulus im neuen theolog. Journale Th. VI S. 211 ff. Schmid über christl. Religion S. 313 Velthusens Magazin Th. III. S. 107 f. Fla Magazin für christliche Dogmatik und Mo Stück I. S. 219 ff.

Vierte Abtheilung.

Von der weiteren Ausbildung des mit Gott versöhnten Menschen.

§. 122.
Bibellehre von der Heiligung.

Der durch den religiösen Glauben mit Gott versöhnte Mensch soll aber unter seinem Beistande **sich der Tugend täglich mehr befleißigen** (§. 102.) und dadurch sich einer **Stelle in dem heiligen Gottesstaate würdig machen** (AG. XXVI, 18.). Es lehren nemlich schon die Schriften des A. B., daß die Warnung der Menschen vor Sünden (1 Mos. VI, 3.), ihre Erkenntniß der Weisheit und Tugendlehre, und ihre Kräfte zur Vollendung des Guten selbst, von Gott und seinem Geiste kommen (Psalm LI, 8–17. Sprüchw. II, 9. XXX, 7. Joel III, 2 f. Jerem. XXXI, 33. XXXII, 39. Weish. Sal. VII, 21. VIII, 4 f.); oder, daß die letzte Ursache der Bekehrung und Besserung der Menschen, welche sonst (moralisch betrachtet) von ihrer freien Willkühr abhängt (Jes. I, 16. Ezech. XVIII, 31.), (theologisch beurtheilt) in Gott selbst und

seinem höchsten Rathschlusse zu suchen se (Jerem. XVII, 14. XXXI, 18.). Auch Jesus und die Apostel führen die Bekehrung des Menschen, unter dem Bilde einer neuen und himmlischen Geburt (Joh. III, 3–8 Tit. III, 5.), auf Gott und seinen Geist zurück (Joh. VI, 44. 1 Kor. III, 5 f. 2 Kor. III, 3 f. IX, 8. Gal. IV, 6 f. V, 5 f. Phil. I, 6. II, 13.), und lehren, daß zwischen ihm und den Glaubigen eine unsichtbare und himmlische Verbindung stattfinde (Röm. VIII, 14–16. 2 Kor. III, 3 f. Ephes. I, 13. IV, 30.). Alle diese Veränderungen, die mit dem Menschen vorgehen, haben inzwischen in der heiligen Schrift selbst schon verschiedene Namen; bald den der **Gnade** (Joh. I, 17. AG. XIV, 3. Röm. VI, 14. Gal. II, 21.), bald den der **Bekehrung** (Jerem. XXXI, 18.), der **Erleuchtung** (AG. XXVI, 18. 2 Kor. IV, 6.), der **Wiedergeburt** (1 Petr. I, 3.), der **Heiligung** (1 Thess. V, 23.) und der **göttlichen Einwohnung** in den Seelen der Menschen (Joh. XIV, 23 1 Kor. VI, 17.); ohne daß jedoch dadurch etwas Anderes, als die **unsichtbare Theilnahme Gottes an der fortschreitenden Besserung und Veredelung des Menschen** bezeichnet würde.

Henke's Magazin für Religionsphilosophie und Kirchengeschichte Th. II. S. 283 f. Stäudlins Dogmatik und Dogmengeschichte S. 661 f. m. bibl. Theologie Th. III. S. 147 ff.

§. 123.

Kirchenlehre von der Heiligung.

Auf diese Aussprüche der heiligen Schrift gestützt, haben die Kirchenlehrer besonders drei Hauptsätze geltend gemacht. Sie haben nemlich zuerst, mit Verwerfung aller stoischen, pelagianischen, semipelagianischen und synergistischen Meinungen behauptet, daß der Mensch nach dem Falle die innere Freiheit seines Geistes (1 Kor. 11, 10.) gänzlich verloren habe, einem Stein, oder Klotz aber dennoch an Bösartigkeit übertreffe, weil er seine geistige Verblendung zum hartnäckigsten Ungehorsam gegen Gott mißbrauche. Sie haben ferner bestimmt, der heilige Geist sei die einzig wirksame Ursache der Besserung; er bessere und erneuere den Willen und das Herz des Menschen durch das göttliche Wort und die Sacramente, so, daß der Neubekehrte seine guten und würdigen Handlungen nicht aus eigener Kraft, sondern durch die erhaltene Unterstützung des göttlichen Geistes verrichte. Doch sei es nicht unmöglich, daß der Gerechtfertigte diese Wohlthat verliere und zu seinen vorigen Sünden zurückkehre.

Augsburg. Confess. Art. XVIII. Apologie Art. VIII. S. 218. Smalkald. Art. S. 318. Innbegriff der Artikel S. 578. Gründliche Erklärung S. 654 f. Melanchthons locus von der Freiheit des Menschen S. 347.

§. 124.

Fortsetzung.

Endlich haben die Kirchenlehrer noch Alles das, was der heilige Geist zur Besserung der Menschen beiträgt, mit dem Ausdrucke Gnadenwirkungen bezeichnet, und darunter den Inbegriff derjenigen Handlungen Gottes verstanden, wodurch der heilige Geist den Menschen die durch Christum erworbenen Wohlthaten unter Vermittelung des göttlichen Wortes und der Sacramente darbietet und sie ihnen mittheilt (Ephes. III, 2. IV, 17.). Sie unterscheiden in denselben die Erleuchtung (2 Kor. IV, 6.), vermöge welcher Gott den Sünder durch sein Wort mit einer heilsamen Kenntniß des Gesetzes und des Evangelium beglückt; die Bekehrung (Jerem. XXXI, 18. Ezech. XI, 19.), durch die er den Willen des erleuchteten Sünders erschüttert, bessert, und allmählich mit reiner Liebe zum Guten erwärmt; die geheimnißvolle Vereinigung, wodurch er das Herz des Menschen als einen Tempel mit seiner Gegenwart erfüllt und ihn zur fortdauernden Frömmigkeit ermuntert (Joh. XIV, 23. 1 Kor. III, 16. VI, 17.); und die Heiligung, wodurch er das Gemüth des Menschen täglich mehr von den noch zurückbleibenden Reitzen zur Sünde befreit, und das göttliche Ebenbild in der Seele zur vollen Reinheit erhebt (Röm. XV, 16. 1 Thess. V, 23. Tit. III, 5.).

Calov system. Th. X. S. 582 f. Quenstedt Th. II. S. 507 f. Hollaz examen S. 788 f.

§. 125.

Kritische Ansicht dieser Lehre.

Es hat inzwischen schon Melanchthon (§. 123.) bei dieser Lehre wohl bemerkt: einmal, man müsse die Frage von dem Einflusse Gottes, oder des Satans auf den menschlichen Willen mit der Lehre von der moralischen Freiheit gar nicht in Verbindung bringen. Zu dem Begriffe der freien Willkühr gehört nemlich ohne Zweifel das Vermögen der Wahl zwischen dem Ausspruche der Vernunft, oder den regellosen Trieben der Sinnlichkeit; dieses Vermögen besitzt nach der Stimme der Erfahrung jeder Mensch, der ein deutliches Bewußtseyn seiner selbst hat; auch unsere heiligen Bücher sind damit ganz einverstanden, indem sie die Sünder und Ungebesserten wiederholt zu einer reineren Gesinnung und Handlungsweise auffordern (Jes. I, 16. 2 Kor. VII, 1. Jakob. IV, 8.); selbst unsere symbolischen Bücher stimmen damit, obschon gegen die Absicht ihrer Verfasser, überein, indem sie dem Menschen die Kraft, den guten Trieben zu widerstehen, einräumen, welche, als Mißbrauch, das Vermögen des rechten Gebrauches der höheren Seelenkräfte nothwendig voraussetzt; und außer diesen Gründen erhellet das Nachtheilige der

Q 2

symbolischen Behauptung von dem Verluste der geistigen Freiheit des Menschengeschlechtes durch den Fall unserer Stammeltern schon aus der Bemerkung, daß nach derselben auch die größesten Verbrechen den Sündern nicht einmal bürgerlich und rechtlich, geschweige denn sitllich zugerechnet werden könnten. Man muß daher im Vortrage der religiösen Moral an der Grundwahrheit unabänderlich festhalten, daß jeder mit der Vernunftfähigkeit ausgerüstete Mensch auch das Vermögen besitzt, nach eigener freier Wahl, die Stimme der Pflicht, als ein göttliches Gebot zu befolgen, und der damit verbundenen göttlichen Wohlthaten würdig zu werden, oder jene zu verwerfen und sich dadurch auch dieser zu berauben.

Erasmus Abhandlung de libero arbitrio 1524. (moralische Ansicht): Luther de arbitrio seruo. Wittenberg 1526. (einseitig dogmatische Ansicht): Erasmus hyperaspistes 1526. (nachdrückliche Vertheidigung der ersten Schrift): Melanchthon a. a. O. S. 348 ff. Strigel de libero arbitrio. Leipzig 1564. Planck's Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs Th. II. S. 128 ff.

§. 126.

Fortsetzung.

Wenn man inzwischen auch zweitens dem Menschen das Vermögen, für seine eigene religiöse Ausbildung thätig wirken zu können (intransitive Heiligung), keinesweges absprechen kann; so hängt doch diese Betrach-

tung genau mit der Erwartung eines höheren Beistandes zu diesem wichtigen Geschäfte (transitive Heiligung) zusammen, oder mit einer Wirkung des göttlichen Geistes, durch die er die Menschen bei der sittlichen Veredelung ihres Herzens kräftig unterstützt (2 Kor. IV, 6. 1 Thess. V, 23. Tit. III, 5.). Denn da alle Kräfte des Menschen, die physischen sowohl, als die geistigen und sittlichen, von der Leitung Gottes abhängen (§. 39.); die höchste Macht und Weisheit aber Alles mit ihrer Kraft durchdringt und zur Wirklichkeit fördert (§. 40 f.); überdieß unsere heiligen Bücher sich auf das bestimmteste über eine Beihülfe des göttlichen Geistes zur Vollendung der Besserung erklären (Psalm LI, 12. Ezech. XXXVI, 26. Joh. VI, 44. Phil. II, 13 f. 1 Kor. VI, 11.); so leidet es keinen Zweifel, daß man zuletzt auch den Anfang und Wachsthum der menschlichen Tugend als Gottes Werk betrachten müsse. Es ist auch selbst die Art und Weise einleuchtend, wie dieses äußerlich, oder mittelbar bei der Veranstaltung eines heilsamen Unterrichtes, bei der Erweckung zur Tugend durch ausgezeichnete Beispiele, wie es durch Armuth, Leiden, Ermahnungen von Freunden und Feinden, und viele andere Wege geschehe; eine Wahrheit, die man aus den Beispielen Davids, des verlornen Sohnes, Pauli und anderen Erfahrungen in den biblischen Schriften erläutern kann.

§. 127.
Fortsetzung.

Minder deutlich ist drittens das, was die Lehrer sonst von einer inneren und unmittelbaren Theilnahme Gottes an der Besserung des Menschen behaupteten. Man hat nemlich dagegen erinnert, daß ja unsere Kirche selbst die Enthusiasten und Fanatiker verurtheile, die an eine unmittelbare Erleuchtung des Menschen ohne das äußere Wort glauben [1]); fromme Rührungen und religiöse Gedanken, welche unvermerkt in der Seele entstehen, müsse man aus psychologischen Gesetzen, und nicht aus einer besonderen Einwirkung Gottes erklären [2]), weil sich kein anderer Einfluß des höchsten Wesens auf das menschliche Gemüth, als der durch Erfahrung, Vernunft, Gewissen und äußeren Unterricht beweisen lasse [3]). Hierauf läßt sich inzwischen dennoch antworten, daß unsere Kirche zwar die Mystiker, aber mit den Pelagianern auch die Naturalisten verwerfe, die eine gänzliche Unabhängigkeit der Tugend von einem höheren Einflusse behaupten; daß die Warnungen und Regungen des Gewissens, ob sie gleich ihrer Form nach an die Naturgesetze gebunden sind, doch ihrem Inhalte nach als göttlich betrachtet werden dürfen [4]); daß die Stimme der Vernunft und die Kraft des Gewissens nicht etwas Mittleres zwischen Gott und den Menschen, sondern die Kraft und Stimme Gottes

selbst sei (Röm. VIII, 14 – 16. 26.); und daß eine himmlische Gemeinschaft [5]), zu der sich der Mensch durch ein aufrichtiges Streben nach Wahrheit und sittlicher Vollkommenheit erhebt, zu den unterscheidenden Lehren der christlichen Religion gehöre (Joh. XIV, 23. Röm. V, 1. 2 Kor. VI, 16 – 18. Phil. II, 13 f.) [6]). Wenigstens erhellet hieraus so viel, daß auch die innersten Veränderungen unseres Geistes und Herzens von Gott abhängen, und daß wir uns ebendaher dringend ermuntert fühlen müssen, beide ihm zu einem Heiligthum und Tempel zu weihen (Joh. III, 8.).

1) In dem Inbegriffe der Artikel S. 581. Diese Stelle leidet ihre volle Anwendung auf den Lehrbegriff der Quacker, oder Freunde nach Barclai.

2) Kants Anthropologie S. 13 f. Dessen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 251 ff.

3) Niemeyers Briefe an christliche Religionslehrer Th. III. S. 160 ff.

4) Es muß euch völlig einerlei seyn zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es weislich so gewollt. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 727.

5) Gott ist dir nahe, er ist bei dir, in dir — Kein edler Mann ist ohne Gott — und keine reine Seele ohne ihn — Wie ein Keim entwickelt sich die Gotteskraft in dir, wenn du gut und edel bist. Seneca Br. 41. u. 73.

6) Junkheim von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen. Erlangen 1772. Storr de spiritus sancti in mentibus nostris efficientia. Tübingen 1777. nun auch in seinen opusc. theol. Spalding vom Werthe der Gefühle im Christenthume. Leipzig 1784.

§. 128.

Schluß.

So bedeutend übrigens diese Gründe sind, so darf man doch nicht vergessen, daß der Unterschied zwischen der mittelbaren und unmittelbaren Heiligung nicht sowohl die Sache selbst, als eine Vorstellungsart betrift, die oft nur in einen Wortstreit ausartet. Es ist deßwegen hinreichend, zu lehren, daß Gott die Besserung und Heiligung der Menschen befördere, erstens durch die Erweckung und Anregung frommer Gefühle (Matth. XXVI, 75. Luk. XV, 16.); dann durch die Herbeiführung einer besseren und reineren Erkenntniß (AG. XVI, 14.); ferner durch die Lenkung des Willens mit der Kraft der Wahrheit und Religion (Joh. III, 5. AG. XXVI, 18. Jak. II, 12.); endlich durch die Unterhaltung, Pflege und Nahrung guter Vorsätze zur Vollendung und Reife edler Tugendfrüchte (Luk. XXII, 32. 2 Tim. III, 17. 2 Petr. I, 3.). Denn ob wir schon in moralischer Rücksicht, um die Freiheit zu behaupten und zu erweitern, Tugend und Religiosität aus dem eigenen

Entschlüsse der Menschen ableiten; so läßt sich doch damit der theologische Gesichtspunct wohl vereinigen, aus dem wir auch die sittliche Verfassung unseres Gemüthes mit dem Einflusse der göttlichen Vorsehung in Verbindung setzen (Ephes. III, 10. Phil. II, 12 f.).

J. A. Cramer über die außerordentlichen Erweckungen der Menschen zur Bekehrung und Heiligung: in seiner neuen Sammlung einiger Predigten. Kopenhagen 1763. Th. I. S. 507 f. Spalding a. a. O. Meine religiöse Moral §. 128 f. Von dem vortheilhaften Einflusse, welchen fromme Rührungen auf unsere Tugend haben: in m. Religionsvorträgen im Geiste Jesu. Göttingen 1804. Th. I. S. 271 ff.

Fünfte Abtheilung.

Von den Mitteln zu der durch Christum erworbenen Seligkeit.

§. 129.

I. Bibellehre vom Worte Gottes.

Es ist bereits oben erinnert worden, daß diese merkwürdige Veränderung des menschlichen Gemüthes besonders durch die Vermittelung des göttlichen Wortes und der Sacramente erfolge (§. 128.). Was nun das **Wort Gottes** betrift, so lehrt die Schrift, es sei der **Ausdruck des Willens und der Rathschlüsse Gottes** überhaupt (1 Mos. I, 3. 5 Mos. VIII, 3. Psalm XXXIII, 6.), gleich viel, ob er durch die Natur, oder durch die Stimme der Vernunft und des Gewissens, oder durch den Unterricht heiliger Männer verkündigt wird. Das **Wort Gottes in der Natur** rühmen schon David und Paulus (Psalm VIII, 4 f. XIX, 2 f. CXIX, 89: Röm. I, 19 f.); noch mehr wird das vernünftige, oder innere Wort, als ein ewiges und unveränderliches, der menschlichen Brust eingepflanztes Gesetz gepriesen (5 Mos. XXX, 12. Jerem. XXXI, 33. Joh. VI, 63. Röm. X, 8. Hebr. VIII, 10.); auch wird der

von weisen und frommen Männern vorgetragene Unterricht über religiöse Wahrheiten in soferne Wort Gottes genannt, daß man nicht allein die Belehrungen Mose's (5 Mos. XVIII, 19. 2 Sam. XII, 9.), der hebräischen Priester und Seher (1 Sam. III, 1 f. Jes. II, 3. Jerem. I, 9. XXII, 29.), Jesu und seiner Apostel (Joh. V, 24. XIV, 10. XVII, 17. 1 Thess. II, 13.), sondern überhaupt jeden Vortrag religiöser und das Reich Gottes betreffender Lehrsätze (Mich. VI, 8. Weish. Salom. XVI, 26. Sir. VI, 35. Luk. VIII, 11. 21. Joh. VIII, 47.), namentlich aus dem Munde christlicher Redner (AG. VI, 17. XII, 24.), als einen Ausspruch der Gottheit betrachtete. Diesem reingöttlichen und von der Hülle des Buchstabens sorgfältig geschiedenen Worte Gottes (Joh. VI, 62 f. Röm. VII, 6. 2 Kor. III, 6.) wird aber auch eine himmlische Kraft, die Herzen der Sünder zu erschüttern (Jerem. XXIII, 29. 1 Petr. I, 23 f. Hebr. IV, 12.), sie zur heilsamen Erkenntniß der Wahrheit zu führen, und dadurch ihr wahres Glück zu begründen (Röm. I, 16. 1 Kor. I, 18.) zugeschrieben.

M. biblische Theologie Th. III. S. 155 ff.

§. 130.

Kirchenlehre vom Worte Gottes.

In unserer Kirche hat man übrigens diese biblischen Sätze insoferne beschränkt, als man

mit Verwerfung der Enthusiasten, die auch ohne vorhergegangenen äußeren Unterricht schon das Wort Gottes durch seinen Geist in ihrem Herzen tragen wollten [1]), den Begriff des göttlichen Wortes nur auf den Inbegriff des Gesetzes und des Evangelium, als einer uns von Gott durch begeisterte Männer zu Theil gewordenen Offenbarung beziehen zu müssen glaubte. Unter dem Gesetze verstand man den uns von Gott mitgetheilten Unterricht über das, was gerecht und dem höchsten Wesen wohlgefällig ist; und theilte es in das mosaische, oder positive, welches Christus aufgehoben hat (2 Kor. III, 7. Kol. II, 14.), und in das moralische, welches uns den unveränderlichen Willen Gottes kundmacht, und namentlich durch das Evangelium zu seiner wahren Vollkommenheit ausgebildet wird (Matth. V, 17.). Das Evangelium hingegen erklärt man als die Lehre von der Besserung und Vergebung der Sünden (Mark. I, 4. AG. XX, 21.); besonders als eine Anweisung, wie wir der durch Christum uns erworbenen Gnade durch den Glauben theilhaftig werden sollen (Mark. XVI, 15. Luk. XXIV, 47); mit der eifrigen Verwarnung, den Geist und das Wesen derselben überall nicht weiter in eine bloße Sittenlehre umzuwandeln [2]). Dieses

in den Schriften des alten und neuen Bundes enthaltene Wort Gottes besitze keine moralische, sondern eine übernatürliche Kraft, den Menschen zu erleuchten und zu bekehren, die sich auf die geheimnißvolle Verbindung desselben mit dem heiligen Geiste gründe (1 Kor. II, 4. 13. Joh. VI, 63. Hebr. IV, 12.) [3]).

1) Smalkald. Artikel von der Beichte S. 331 f. vergl. die gründliche Erklärung S. 828 f.

2) Apologie der Confession S. 83 f. Inbegriff der Artikel S. 591 f. Gründliche Erklärung vom Gesetze und Evangelium S. 709 f.

3) Calov system. Th. X. S. 1 ff. Quenstedt Th. II. S. 926 ff. Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche Th. I. S. 524 f. über die Streitigkeit mit Rathmann in Danzig.

§. 131.

Ausführlichere Entwickelung dieser Lehre. Vom Worte Gottes in der Natur und Vernunft.

So genau und folgerecht alle diese Lehrbestimmungen sind, so kann man doch nicht läugnen, daß sie eine ausführlichere Entwickelung sehr wohl zulassen, sowohl in Rücksicht auf die Natur des göttlichen Wortes; als auf den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium; und selbst in Rücksicht auf die Kraft und Wirksamkeit, die den göttlichen Wahrheiten zugeschrieben wird. Was nemlich

zunächst die Natur und das Wesen des göttlichen Wortes betrift, so kann man behaupten, es sei der Inbegriff derjenigen Lehren, die wir aus hinreichenden Gründen als göttliche Rathschlüsse und Verordnungen verehren müssen; und zwar aus Gründen, die entweder aus der Betrachtung der Natur außer uns, oder aus der Vernunft in uns, oder aus den Versicherungen der heiligen Schriftsteller genommen sind. In Beziehung auf die sichtbare Natur außer uns lehrt die Bibel bestimmt, daß sie ein lautes Zeugniß von der Weisheit und Güte Gottes ablege, und dadurch die Menschen zu einem tugendhaften Leben auffordere (Psalm VIII, 4 f. Röm. I, 19 f.). Eben so unumstößlich läßt sich die Behauptung, daß auch die Vernunft, oder das Gewissen den Ausdruck des unveränderlich göttlichen Willens, oder eine bleibende Regel des Wahren und Guten enthalte, theils aus den deutlichsten Stellen der heiligen Schrift (§. 129.); theils aus der Natur einer jeden Wahrheit, die als göttliche Anordnung nur durch die Vernunft geprüft und auf den Willen übergetragen werden kann (Joh. VII, 17. Röm. XII, 2.); theils aus den Versicherungen der Reformatoren selbst nachweisen, wenn sie sich auf ein ewiges, und von aller Schrift unabhängiges Wort Gottes berufen [1]). Da inzwischen die menschliche Vernunft, als ein an sich leeres Vermögen,

erst durch wiederholte äußere Erfahrung und durch fremden Unterricht ausgebildet und vervollkommnet werden muß; so ist einleuchtend, daß ein ausschließendes Vertrauen auf die innere Stimme des Gewissens, die wohl mancher Weise als eine göttliche Belehrung betrachten mag ²), den schwachen und von unentwickelten religiösen Gefühlen abhängigen Menschen leicht zur Schwärmerei und zu abergläubischen Meinungen von einer ihm zu Theil gewordenen besonderen Eingebung und Offenbarung verführen kann ³), wenn dieser Wahn nicht durch äußeres Ansehen in gewissen Schranken erhalten wird.

1) Schon die Aplogie der A. C. gedenkt eines ewigen Gesetzes Gottes, welches weit über jeden menschlichen Sinn und Verstand erhaben ist (S. 84.). Noch bestimmter äußert sich Melanchthon (loc. theol. Leipzig 1572, in 8. S. 695.): das Moralgesetz sei eine ewige Regel der göttlichen Weisheit und Güte, die den Menschen schon bei der Schöpfung kund gethan und in der Folge oft im Namen Gottes wiederholt worden sei. Unläugbar spricht der große Mann von der moralischen Ordnung der Dinge, in der wir leben. Wer sie am besten und richtigsten beobachtet, fasset und auslegt, spricht nach ihm als ein Herold Gottes zu seinen Brüdern.

2) Die Weisen sind göttlichen Geschlechtes, denn sie tragen die Gottheit in sich selbst. Ja, der thätige Geist, die Vernunft in

ihnen ist Gott: Zeno beim Diogenes von Laerte B. VII. K. 1. §. 64. u. 68. vergl. Arrians Abhandlungen über den Epiktet nach Uptons Ausg. S. 412. 457.

3) Man denke nur an die Verirrungen Schwenkfeldts, der Wiedertäufer, Weigels, Böhms, Forens u. a. bei Planck (in der Geschichte des protestant. Lehrbegr. B. V. Th. I. S. 171 ff.), Barclay (Apologie der christlichen Gottesgelahrheit S. 45 f.) und Walch a. a. O.

§. 132.

Vom äußeren Worte und Unterschiede des A. und N. T.

In dieser Rücksicht ist es eine große Wohlthat der göttlichen Vorsehung, daß sie uns das äußere Wort, oder einen Inbegriff religiöser Wahrheiten durch Moses, die Propheten, Jesum und seine Schüler mitgetheilt hat. Denn obschon die Sammlung dieser Bücher die übrigen göttlichen Belehrungen keinesweges ausschließt (§. 131.), und auch nicht immer religiöse und geoffenbarte Wahrheiten enthält (1 Kor. VII, 6.); so finden sich doch in denselben so wichtige Verordnungen und Aufschlüsse über die höchste Bestimmung des Menschen, daß man ihnen einen göttlichen Ursprung und Inhalt (§. 12.) nicht wohl streitig machen kann; und aus demselben Grunde ist es auch weise, sie als ein

Werkzeug der Vereinigung und Verbindung er christlichen Kirche zu betrachten, um nach ihr Streitigkeiten beizulegen (§. 21.), den ffentlichen Religionsunterricht durch sie zu eiten, und eine immer größere Aufklärung nd Bildung der Christen zu befördern (Ephes. V, 31 f.). Man muß sich inzwischen hüten, en Unterschied des Gesetzes und des Evangelium bloß in der Lehre von der Versöhnung nd Sündenvergebung zu suchen, da hierüber hon durch die Propheten (§. 112.) reinere Begriffe in Umlauf gekommen sind. Vielmehr besteht der wahre Unterschied des alten nd neuen Bundes darinnen, daß die mosaihe Religionsökonomie nur den Unterricht in inem willkührlichen und unvollkommeen Gesetze, und in Verbindung mit einem ußeren und sinnlichen Gottesdienste; ie christliche Religionsverfassung hingegen den Unterricht in einem moralisch vollkommeen Gesetze, und in Verbindung mit einer ineren und geistigen Gottesverehrung Matth. V, 17. Joh. IV, 23 f.) enthält. Sobald man diesen wahren Unterschied des lten und neuen Bundes gehörig bemerkt; finden wir in demselben zugleich einen von Paulus selbst schon nachgewiesenen Kanon 2 Tim. III, 15.) für den Gebrauch des A. T., er uns überhaupt in den Stand setzt, das Göttliche und Menschliche der Bibel auf das Bestimmteste abzusondern.

Töllners kurze vermischte Aufsätze Th. II. S. 84 f. Hufnagel die Schriften des A. T. nach ihrem Zweck und Inhalt bearbeitet. Erlangen 1784.

§. 133.

Von der Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Wortes.

Es ist noch nöthig, von der Art und Weise zu sprechen, wie das Wort Gottes die Herzen der Menschen zu rühren und auf sie zu wirken pflegt. Hier mögte es aber schwer seyn, zu behaupten, daß man diese Kraft von einer mystischen Verbindung des Buchstabens der heiligen Schriften mit dem heiligen Geiste ableiten müsse; theils, weil über diesen Satz der Schleier einer geheimnißvollen Dunkelheit ausgebreitet ist, den die Urheber jener Behauptung wahrscheinlich selbst nicht hinweggenommen haben; theils weil Worte und Buchstaben sinnliche Zeichen von Gedanken und Begriffen sind, die man mit der Natur eines reingeistigen Wesens nicht in Verbindung setzen kann. Es ist daher weit natürlicher, die Kraft des göttlichen Wortes in dem Wesen religiöser Wahrheiten selbst zu suchen, welche unmittelbar aus der Vernunft, oder dem höchsten Vermögen des Menschen fließen (Matth. VII, 29. Joh. III, 21. VII, 46.); und sie in psychologischer Beziehung natürlich und moralisch, in theologischer Rücksicht hingegen, nach welcher jede Wahrheit von Gott kommt, über-

natürlich und himmlisch zu nennen. Von dem letzteren Gesichtspuncte gehen die heiligen Schriftsteller aus (Röm. I, 16. 1 Petr. I, 23. Hebr. IV, 12.), deren Aussprüche zu verlassen wir uns nicht für berechtigt halten.

Spalding vom Werthe der Gefühle im Christenthume S. 69 ff.

§. 134.

II. Bibellehre von den Sacramenten überhaupt.

Die göttlichen Wohlthaten des Christenthums werden inzwischen den Glaubigen nicht allein durch das göttliche Wort, sondern auch durch die Sacramente (§. 129.) mitgetheilt, die man überhaupt genommen feierliche Religionshandlungen nennen kann. Man rechnet unter die Zahl derselben aus dem A. T. die **Beschneidung** (1 Mos. XVII, 15 f.), der man sich wahrscheinlich zuerst der Fruchtbarkeit (AG. VII, 8.) und Reinlichkeit wegen [1]) unterwarf, daher schon Jesus (Joh. VII, 22.) und Paulus (1 Kor. VII, 19.) über ihre Göttlichkeit bedeutende Winke fallen lassen; dann die **Schlachtung** des **Osterlammes** (2 Mos. XII, 1 f.); und ohne Zweifel hätte man hieher auch einige Arten der **Opfer** ziehen können. Bei der Einführung der neuen Religion setzte Jesus die **Taufe**, eine schon vorher bei den Juden und Johannisschülern bestehende Sitte (Joh. III, 23. IV, 1.) [2]), als Ein-

weihungsfeierlichkeit für seine Bekenner; und am Ende seiner irdischen Laufbahn das **Abendmahl**, ein veredeltes Opfermahl, als eine Religionshandlung ein, die seine Schüler im Guten stärken sollte. Man nannte in der Folge diese gedoppelte, von Jesu angeordnete, Feierlichkeit **Sacramente**, um die Heiligkeit des Geheimnisses, die man hierinnen fand, zu bezeichnen [3]); jedoch mit einer Unbestimmtheit des Sprachgebrauches, die in der Folge auch anderen kirchlichen Handlungen zu gute kam, und nach der selbst die Reformatoren noch die **Buße** und die **Priesterweihe** unter die Zahl der Sacramente aufnahmen [4]).

1) Zwei Hauptstellen, eine bei Tournefort (voyage du Levant. Amsterdam 1718. Th. II. S. 40.), die andere bei Cook (dritte Entdeckungsreise, übersetzt von G. Forster. Berlin 1787. Th. I. in 4. S. 280.) beweisen diese Behauptung vollkommen.

2) Ziegler über die Johannestaufe als unveränderte Anwendung der jüdischen Proselytentaufe und über die Taufe Christi als Fortsetzung der Johannestaufe: in s. theologischen Abhandlungen Th. II. Göttingen 1803. S. 132 ff.

3) Vergl. die Vulgata zu Ephes. V, 32.

4) In der Apologie der A. C. S. 167. 200. Noch nachsichtsvoller urtheilt Melanchthon über die Zahl der Sacramente in den loc. theolog. S. 515 – 517.

§. 135.

Kirchenlehre von den Sacramenten.

Bald nachher hat man jedoch den Begriff eines Sacramentes noch genauer dahin bestimmt, daß man unter ihm eine feierliche, von Gott eingesetzte Handlung verstand, wodurch vermöge eines äußeren Zeichens den glaubigen Theilnehmern an derselben die Gnade Gottes mitgetheilt wird. Man unterscheidet hiebei einen himmlischen Gegenstand, die göttliche Gnade; und einen irdischen, gleichsam das Zeichen oder Werkzeug des geistigen, und denkt sich beide vermöge der geheimnißvollen, oder Sacramentalvereinigung in der innigsten Verbindung. Zur vollkommenen Verwaltung eines Sacramentes aber fordert man die Wiederholung der Einsetzungsworte, die Austheilung und das Hinnehmen des Zeichens, wodurch es sich von einem Opfer unterscheidet, welches nur uneigentlich den Namen eines Sacramentes verdient. Der Endzweck der Sacramente ist nicht der, als ein verdienstliches Werk den Menschen zu rechtfertigen; sondern er besteht darinnen, den Menschen die Wohlthaten des Evangelium mitzutheilen, sie durch ein äußeres Zeichen eines öffentlichen Religionsbekenntnisses, und noch mehr durch die Verbindung der Gemüther zu einer gemeinschaftlichen Liebe mit einander zu vereinigen.

Augsburg. Confess. vom Gebrauche der Sacramente S. 13. Apologie der A. C. S. 156 f. vom Opfer S. 253. Calovs system. Th. IX. S. 88 f. Quenstedt Th. II. S. 1031 f.

§. 136.

A. Bibellehre von der Taufe.

Daß das Waschen und Untertauchen des Körpers im Wasser im Morgenlande schon von vielen alten Völkern als eine Art von religiösem Bade betrachtet worden sei, beweisen mehrere Stellen des A. T. (1 Mos. XXXV, 2. 2 Mos. XIX, 10 - 14. 2 Kön. V, 14.) Nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft pflegten sich nicht nur die Heiden, wenn sie zur Hälfte Proselyten des Judenthums wurden [1]), sondern auch einzelne Secten unter den Juden selbst durch die Wassertaufe zu einem neuen Bekenntnisse, oder doch zu besonderen Uebungen der Religion einweihen zu lassen [2]). Es ist daher begreiflich, daß sich Jesus beim Anfange seines Lehramtes nicht nur selbst taufen ließ (Matth. III, 15), sondern daß er auch seine Schüler und Bekenner, jedoch mit Ausnahme der Apostel, von deren Taufe im N. T. nichts gemeldet wird, zu dieser Feierlichkeit angehalten wissen wollte (Matth. XXVIII, 19. Mark. XVI, 16.), unter der Bedingung nemlich, daß sie dabei sich zu den Grundlehren des Christenthums bekannten (Matth. XXI, 25.

AG. VIII, 12. 37. XIX, 5.) und ihnen zugleich gewissenhaft nachzuleben versprachen (Röm. VI, 3 f. 1 Petr. III, 21.). Ueberdieß setzen zwar die heiligen Schriftsteller die Taufe noch mit der Vergebung der Sünden (AG. II, 38.) und der Erneuerung des Gemüthes (Tit. III, 5.) als Beweisen der göttlichen Gnade in Verbindung; jedoch so, daß sie diese Wohlthaten mehr dem Glauben (Mark. XVI, 16. Joh. III, 5.) und der versprochenen Reinheit des Gewissens (1 Petr. III, 21.), als der äußeren Feierlichkeit der Taufe selbst zuschreiben [3]).

1) Man vergl., außer Danzens bekannter Dissertation von der Proselytentaufe, Paulus Commentar über das N. T. zu Matth. III. 6. und die Mischnah im Tractate Pesachim K. VIII. §. 8., welche eine Bestätigung der Danzischen Behauptung enthält.

2) Calvoer rituale Th. I. S. 193 f. Herders christliche Schriften, Samml. V. S. 135 f. m. bibl. Theologie Th. III. S. 52 f.

3) Es ist daher ein Vorwurf, der nur die damalige Kirchenlehre trift, wenn Julian aus Mißverständniß der Worte Pauli (1 Kor. VI, 11.) der Taufe vorwirft, daß sie bis in das Innere der Seele eindringen und aus ihr alle Flecken des Ehebruchs, Raubes und anderer Sünden wegnehmen sollte: *Cyrill.* Alexandr. contra Julian. lib. VII. ed. Aubert. Th. VI. S. 245.

§. 137.

Kirchenlehre von der Taufe.

Aus diesen Stellen zusammengenommen bildete man die Kirchenlehre von der Taufe, die man als eine von Gott eingesetzte Handlung erklärte, vermöge welcher dem lebendig zur Welt gebornen Sünder, wenn er den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes bekennt, die göttliche Gnade im Wasser dargeboten und zugetheilt wird. Die irdische Materie der Taufe ist reines und natürliches Wasser; die himmlische der heilige Geist (1 Kor. VI, 11.), der mit der ersten durch das Wort der Einsetzung geheimnißvoll vereinigt wird (Ephes. V, 26.); die Form der Taufe hingegen besteht theils in der Eintauchung, oder Begießung und Besprengung des Körpers, theils in der vernehmlichen Wiederholung der Einsetzungsworte (Matth. XXVIII, 19 f.). Zu dieser Feierlichkeit sind alle Christen verbunden (Matth. XXVIII, 19. Mark. XVI, 16.), nicht allein die Erwachsenen, sondern auch die Kinder; theils deßwegen, weil sich die Verheißung der Seligkeit, die außer der Kirche nicht zu finden ist, auch auf sie erstreckt; theils weil sie mit der Sünde zur Welt geboren und folglich ohne Vergebung derselben nicht Erben des ewigen Lebens werden können; endlich auch wegen

der Allgemeinheit der Verordnung Jesu und der genauen Verbindung der göttlichen Verheißung mit dem äußeren Zeichen. Der Endzweck der Taufe ist entweder ein innerer, die Mittheilung der göttlichen Gnade durch den Glauben an das Evangelium (Gal. III, 27.); oder ein äußerer, die Verbindung mit dem Körper Christi, oder der Gemeinde (1 Kor. XII, 13.). Ist diese Feierlichkeit gehörig vollzogen, so bedarf es überall einer Wiederholung nicht, weil das Bündniß Gottes unwandelbar (Jes. LIV, 10.) und das Ziel unserer Berufung und Wiedergeburt unveränderlich dasselbe ist (Ephes. IV, 4.).

Augburg. Confess. Art. IX. Smalkald. Artikel S. 329. besonders der größere Katechismus von der Taufe S. 534. Melanchthon loc. theol. de baptismo infantium S. 521 f. Calov system. Th. IX. S. 183 f.

§. 138.

Genauere Entwickelung dieser Lehre: Unterschied zwischen der Taufe Johannis und Jesu.

Ehe wir inzwischen alle diese Sätze genauer prüfen, werden wir noch einen Blick auf die Taufe des Johannes (Matth. III, 7. Mark. I, 4.) 1) werfen müssen, welche mehrere unserer Theologen 2) nicht ohne scheinbaren Grund (Joh. I, 33.) für göttlich und von völlig gleichem Rang und Werthe mit der Taufe

Jesu hielten. Da aber Johannes selbst seine Taufe nur für eine auf Jesum und seine Lehre vorbereitende Handlung erklärt (Matth. III, 11. Joh. I, 25.), auch Paulus einigen Sabiern wegen der Unvollständigkeit ihres Religionsglaubens die Weihe der Taufe von Neuem ertheilt (AG. XIX. 5 f.); so scheint es uns ausgemacht zu seyn, daß man die Taufe dieses strengen Nasiriers wohl für ein Sacrament der Sabier, nicht aber der Christianer zu halten habe. Wir erklären daher die Taufe Jesu für einen, auf seinen Befehl, durch das Bekenntniß seiner Religion und den Gebrauch des Wassers zu vollziehenden Einweihungsact, welcher die Erhaltung der äußeren Kirchengemeinschaft und der inneren Verbindung mit Gott und seinem Geiste zum Zwecke hat. Dieser unterscheidet sich aber nicht nur durch die Würde seines Urhebers, sondern auch durch eine größere Vorzüglichkeit der Religionslehre, auf die er die Täuflinge verpflichten soll (Matth. XI, 11. Luk. VII, 28.), und kann folglich unbezweifelt als von Gott selbst verordnet betrachtet werden.

1) Vergl. Josephus in den jüd. Alterth. B. XVIII, 5, 2. in s. Leben §. 2. und außer den Abhandlungen von Norberg, Walch, Tychsen u. a. Schmidts Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. Th. II. S. 266 f.

2) Z. B. Melanchthon (in den loc. theol. S. 517.), Budde, Ernesti, Michaelis u. A.

§. 139.

Von der Kraft der Taufe.

Was die Kraft der Taufe betrift, so hat man sie sonst darinnen gesucht (§. 137.), daß sie die Menschen, und selbst die Kinder durch den Glauben selig mache, der ihnen von Gott durch den heiligen Geist geschenkt wird [1]), und der zwar kein deutlicher und überdachter, aber doch ein dunkler Glaube seyn soll (Matth. XVIII, 3 f.) [2]). Allein da man nicht wohl einzusehen vermag, wie das Wasser mit dem Worte Gottes in der Taufformel verbunden seyn soll; auch neugeborne Kinder, die nicht einmal ein deutliches Bewußtseyn, geschweige denn Vernunft besitzen, überall zu glauben nicht im Stande sind; so ist es ohne Zweifel sicherer, bei der ausdrücklichen Erklärung Jesu stehen zu bleiben, daß die mit dem Evangelium verbundene Seligkeit einem Jeden zu Theil werde, der sich durch die Taufe zum Glauben an die neue Religion einweihen läßt (Mark. XVI, 16.). Wenn man deßwegen auch daran nicht zweifelt, daß die äußeren Wohlthaten der Taufe, die in der Aufnahme in die christliche Religionsgesellschaft bestehen, allen Täuflingen ohne Unterschied zukommen; so kann

man sich doch nicht entbrechen, die innere Kraft derselben von den Lehren der Religion, die das Bewußtseyn durch den Glauben an Gott knüpft (1 Petr. III, 21.), abhängig zu machen.

1) Größerer Katechismus S. 539 - 545.

2) Hermann Witsius in den miscellan. sacr. Th. II. S. 614 f. Döderleins institut. relig. christ. 5te Ausg. Th. II. S. 722 ff. Morus commentarius in suam theologiae christianae epitomen ed. *Hempel* Th. II. S. 509 f.

§. 140.

Von der Kindertaufe und der Wiederholung derselben.

Nach dieser Ansicht wird es auch leichter, über die Zweckmäßigkeit der Kindertaufe zu entscheiden, die man, wo nicht durch die oben beigebrachten Gründe (§. 137.), doch in soferne vertheidigen kann, als sie im N. T. nirgends verboten, im Gegentheile durch die Sitte des christlichen Alterthums empfohlen wird [1]; als sie Eltern und Taufzeugen wichtige und theure Pflichten gegen die Neugebornen einschärft; den Kindern selbst gewisse Rechte und Ansprüche auf bürgerliche und kirchliche Wohlthaten ertheilt; und noch überdieß bei den übrigen Anwesenden fromme Gefühle und Erinnerungen hervorbringt [2]). Es ist deßwegen auch die Wiederholung der

Taufe, sowohl bei den Kindern, als bei den übrigen Täuflingen, die sich zu den wesentlichen Lehren des Christenthums bekannt haben, überflüssig, weil bei jenen die Feierlichkeit durch die Confirmation ihre gänzliche Vollständigkeit erhält; bei diesen die Natur einer Einweihungsfeierlichkeit eine neue Taufe unnöthig macht [3]); und weil überdieß beide von der Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheißungen vollkommen versichert seyn können (2 Tim. II, 13.).

1) Melanchthon a. a. O. S. 522. Witsius in den miscell. sacr. Th. II. S. 480 f. Vitringa von den Gründen der Kindertaufe in seinen obseruatt. sacr. Th. I. S. 318 f. Walchs historia paedobaptismi secc. IV. prior. Jena 1739. Starcks Geschichte der Taufe S. 85 f.

2) Troschel die Wassertaufe der Christen ein Gesetz Christi. Berlin 1774. m. bibl. Theologie Th. III. S. 66. Am heftigsten ist die Nothwendigkeit der Taufe überhaupt bestritten in der Schrift: Ueber die Taufe. Leipzig 1802. Man vergl. aber damit: Eisenlohrs historische Bemerkungen über die Taufe. Tübingen 1804.

3) S. das kanonische Recht p. II. quaest. I. c. 46 f. de haereticorum sacramentis.

§. 141.

Ritualien der Taufe.

Wir verbinden damit einige Bemerkungen über die äußeren Sitten und Gebräuche bei

dieser Religionshandlung. In der alten Kirche wurde die Taufe von den Diakonen und Unterlehrern verwaltet (Joh. IV, 2. 1 Kor. I, 14.); in der Folge aber übernahmen dieses Geschäft die Lehrer selbst (1 Kor. IV, 1.), da die Gründe, welche sonst die Beschleunigung dieser Handlung nothwendig machten, größtentheils aus dem Wege geräumt sind. Eben so einleuchtend ist es, daß man nicht **Todte** (1 Kor. XV, 29.), oder leblose Gegenstände überhaupt, sondern nur lebende, und überhaupt nur solche Personen, welchen man, jetzt oder künftig, den Gebrauch der Vernunft zutrauen kann, taufen müsse [1]). Nicht minder deutlich ist es, daß man den **Gebrauch des Wassers**, nachdem in der abendländischen Kirche einmal die Untertauchung mit der Besprengung verwechselt worden ist, weder ganz unterlassen [2]), noch dieses durch andere künstliche Flüssigkeiten ersetzen dürfe [3]). Was die **Tauffformel** betrift, so haben uns Jesus (Matth. XXVIII, 19.) und seine Apostel (AG. VIII, 37. X, 48.) ein gedoppeltes Muster hinterlassen, welches man auf verschiedene Weise zu verändern und zu vervollständigen pflegt [4]). Der **Taufzeugen**, zu welchen man nur Christen wählen kann, geschieht schon bei **Tertullian** Meldung [5]); doch kommt der **Exorcismus** immer mehr in Vergessenheit, da man sich über die Gewalt des Satans und seinen Einfluß auf die

Menschen immer freimüthiger und unbefangener zu äußern wagt [6]).

1) Epiphanius in der 28. Häresis: Bingham in den antiquitatt. eccles. Th. IV. S. 156 ff.

2) Luthers Bedenken über die Taufe ohne Wasser, in s. Werken. Hall. Ausg. Th. X. S. 2614 ff.

3) Harduin disputatio de baptismo in vino: in s. opp. select. S. 223 ff.

4) Budde institut. theolog. S. 1121.

5) De baptismo c. XVIII.

6) Krafts Historie vom Exorcismo. Hamburg 1754. Calvoer rituale Th. I. S. 200 f. Luthers Werke Th. X. S. 2627 ff.

§. 142.

B. Bibellehre vom heiligen Abendmahle.

Die zweite von Jesus angeordnete Religionsfeierlichkeit ist das Abendmahl, mit dem er kurze Zeit vor seinem Tode die Passahfeier in der Gesellschaft seiner Schüler schloß (Matth. XXVI, 28 f. Luk. XXII, 8 f.). Er reichte nemlich seinen Freunden, nachdem sie durch den Genuß des Osterlammes bereits gesättigt waren, Brodt und Wein mit der Erklärung dar, daß jenes von ihnen als Fleisch, dieser als Blut, nach einem von dem mosaischen Bundesopfer gewählten Bilde (2 Mos. XXIV, 8. 3 Mos. VII, 1–18.), genossen werden, und ihnen auf diese Weise die Theilnahme an seinem eigenen Fleische und

Blute, als einem Opfer für seine Religion (Matth. XXVI, 26 f.), und durch dasselbe an den Wahrheiten seiner Lehre selbst (Joh. VI, 53 ff.) gewähren sollte. Da nun diese Bundesopfer und Mahlzeiten bei den Alten nicht wiederholt zu werden pflegten, so haben einige gezweifelt, ob Jesus wirklich den Befehl ertheilt habe, das Abendmahl künftig zu erneuern (Luk. XXII, 19.) [1]). Weil inzwischen namentlich aus den Erklärungen Pauli (1 Kor. X, 16.) deutlich hervorgeht, daß die Apostel mit diesem Mahle zugleich die Feierlichkeit einer Opfermahlzeit (2 Mos. XII, 27. XXIII, 18.) und eines Dankopfers verbanden [2]); so erhielt diese Handlung allerdings schon durch sie die allgemeinere Bestimmung, alle Theilnehmer an derselben zu einem wiederholten Bekenntnisse der Lehre Jesu aufzufordern, sie unter sich zur brüderlichsten Liebe zu vereinigen, und zugleich in ihrer Seele die Hofnung einer nahe bevorstehenden Wiederkunft Jesu zu beleben (1 Kor. XI, 26.). Als diese Erwartung in der Folge immer mehr geschwächt, oder doch aufs Unbestimmte hinausgerückt wurde, stellte man diese Religionshandlung unter den Gesichtspunct eines geheimnißvollen Opfermahles, an dem man auch jetzt noch in der Kirche mehr oder minder festhält [3]).

1) So sehr man auch diese Meinung auszuschmücken suchte, so darf man doch nicht vergessen, daß die Worte Jesu, dieses thut

zu meinem Andenken, schon in den von Justin dem Märtyrer benutzten alten Evangelien standen: s. seine erste Apologie c. 66.

2) Calvoer rituale Th. I. S. 604 f. m. bibl. Theologie Th. II. S. 401 ff. III, 132 ff.

3) Suicers thesaurus eccl. unter κοινωνία: Johann von Damaskus de orthod. fide B. IV. K. 14.

§. 143.

Kirchenlehre vom heiligen Abendmahle.

Unsere Kirche lehrt nemlich nach Verwerfung einer langen Reihe von Irrthümern [1]), das Abendmahl sei ein Genuß des Leibes und Blutes Jesu Christi unter dem gesegneten Brodt und Wein zur Vergebung der Sünden, zur Erneuerung des Andenkens an Jesum und zur Stärkung des Glaubens an ihn. Bei diesem Mahle sei der Leib und das Blut Jesu wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig, und zwar durch die Kraft der Einsetzungsworte, so, daß Leib und Blut Christi nicht nur geistig im Glauben, sondern wirklich mit dem Munde, zwar nicht kapernaitisch, aber doch übernatürlich und auf eine himmlische Weise genossen werde. Zur Form dieses Mahles gehöre das Geben, welches in der Segnung, im Brechen, in der Darreichung; dann das Empfangen, welches im wirklichen Genusse des Brodtes und Weines bestehe.

Mit Ausschluß der Kinder, der Blödsinnigen und Verrückten, müsse man alle Christen, die des Glaubens, als der einzigen Bedingung der Würdigkeit zu diesem Mahle, fähig seien, zulassen; mithin auch Lasterhafte und Verbrecher, sobald sie Reue über ihre Vergehungen äußern, da Jesus selbst von dieser Feierlichkeit keinen seiner Schüler, nicht einmal den Judas (Matth. XXVI, 25 ff.) ausgeschlossen habe [2].

1) Vergl. den Inbegriff der Artikel S. 602 ff. die Augsb. Confess. S. 12. 23. die Apologie S. 269 f. den kleinen Katechismus S. 389 f.

2) Calov Th. X. S. 184. Quenstedt Th. II. S. 1181 f. — Ueber den verschiednen Bericht der Evangelisten von der Theilnahme des Judas am Abendmahle (Joh. XIII, 30.).

§. 144.

Ausführlichere Behandlung dieser Lehre.

Da in dieser Lehre eine beträchtliche Zahl von Geheimnissen und Allegorieen angehäuft ist; so wird es nöthig seyn, zuerst einzelne Sätze zu beleuchten, ehe wir ein allgemeines Urtheil über sie zu fällen wagen. Hier gehen wir aber von dem Grundbegriffe aus, das heilige Abendmahl, welches sonst auch durch andere Namen bezeichnet wird (1 Kor. X, 16. 20. 22. XI, 20. 26. Matth. XXVI, 27.), sei ein feierlicher Genuß des Leibes und

Blutes Christi in dem hiezu von Jesu verordneten Zeichen, um alle Theilnehmer an demselben zum feierlichen Andenken an den Erlöser, zur Beruhigung über ihre begangenen Unsittlichkeiten, und zur Belebung des Glaubens und einer religiösen Gesinnung aufzufordern. Zu ihm gehört also erstens, daß wir das Abendmahl als einen von Jesu verordneten (Matth. XXVI, 28. Luk. XXII, 19. 1 Kor. XI, 24.), feierlichen (Matth. XXVI, 27. Joh. XIII, 25.) und wirklichen Genuß des Brodtes und Weines (Matth. XXVI, 26 f.) betrachten; womit die, nur den Kranken zu gestattende [1]), Privatcommunion, die Messe, wo der Leib Christi Gott als ein Opfer dargebracht wird [2]), die Beraubung des Kelchs, als eine Verstümmelung des Sacraments [3]), und die ausschließend geistige Wiederholung dieses Mahles [4]), nicht vereinigt werden kann.

1) Vergl. Budde's institut. theolog. dogmat. S. 1212 f. Calvoers rituale Th. I. S. 763 f. Leßens christliche Religionstheorie § 196 f.

2) Apologie der Augsburg. Confession, von der Messe S. 250 f.

3) Spittlers Geschichte des Kelchs im Abendmahle. Lemgo 1781. Augsburg. Confess. S. 21. Apologie derselben S. 233 f.

4) Grotius Abhandlung: an semper communicandum sit per symbola? Plancks Ge-

schichte des protestant. Lehrbegriffs Th. V. S. 90 f. — Wenigstens ist vom geistigen Genusse des Abendmahles nur ein Schritt zur gänzlichen Aufhebung desselben, wobei sich nur der schon zur vollkommenen Religiosität ausgebildete Christ beruhigen dürfte.

§. 145.

Fortsetzung.

Ein **zweites** Merkmal des gegebenen Begriffes vom Abendmahle ist die Behauptung, daß man sich den Leib und das Blut Christi nach dem kirchlichen Systeme bei den äußeren Zeichen nicht blos bildlich oder moralisch, sondern im **natürlichen** und **wirklichen** Sinne des Wortes gegenwärtig denkt. Aus den Einsetzungsworten Jesu selbst, über die er sich, nach seiner bekannten allegorischen Lehrart, an einem anderen Orte (Joh. VI, 51. 63.) deutlich genug erklärt hat, mögte zwar dieser Satz nach seiner ganzen Strenge nicht wohl abgeleitet werden können [1]); auch scheint Paulus (1 Kor. XI, 24.) nur eine solche Gegenwart Jesu bei seinem Gedächtnißmahle (1 Kor. XI, 16.) zu bezeichnen, wie er sie sonst bei seiner Verbindung mit der Kirche in einem unverkennbar mystischen Sinne annimmt (Ephes. I, 23.). Daher lehrt auch die Geschichte, daß man in dieser Lehre von einer **unbestimmten** oder **geheimnißvollen** Vereinigung Jesu mit den Symbolen seines Mahles ausgegangen, dann zu einer **physi-**

schen und moralischen fortgeschritten ist, und nach der höchsten Spannung der Worte, mit einer metaphysischen geendigt hat [2]). Vielmehr wollen wir nur durch diese Bemerkung andeuten, daß sich unsere Kirche durch diese, ganz auf die Lehre von der innigsten Verbindung der beiden Naturen in Jesu, dem Gottmenschen (§. 95.), gebaute, und nach vielen traurigen Mißhelligkeiten [3]) endlich herrschend gewordene Bestimmung von anderen christlichen Bekenntnissen unterscheide, und dadurch das heilige Dunkel dieser feierlichen Religionshandlung ehre, welches vielleicht nicht einmal ganz hinweggenommen werden darf, wenn sie auf die Herzen des Volkes wirken und fromme Gefühle in denselben rege machen soll [4]).

1) Wenigstens hat sich Jesus gewiß des Wortes ist bei der ersten Feier nicht bedient, wie Jedem, der den hebräischen Sprachgebrauch kennt, schon aus der Vergleichung der syrischen Uebersetzung deutlich werden muß. Vergl. m. bibl. Theologie Th. II. S. 399.

2) Eintrachtsformel S. 753 f. Leibnitzens Werke edit. Dutens. Th. I. S. 30 f. meine wissenschaftlich-praktische Theologie S. 257 ff.

3) Was in Gott ein *quasi corpus* und ein *quasi sanguis* sei, verstehe ich nicht: du auch nicht, aber du gestehst es nicht. Cicero de nat. Deor. B. I. K. 26.

4) Henke's lineamenta fidei christ. S. 214 ff. — Daß die Kenntnisse des Weisen in Ge-

heimnissen der Vernunft endigen, leidet keinen Zweifel (m. Religionsvorträge im Geiste Jesu Th. I. S. 181 ff.). Aber das Volk will Geheimnisse der Phantasie; und reift nicht aus ihren Blüthen allmählich bei jedem einzelnen Menschen die Frucht der Vernunft und Weisheit heran?

§. 146.

Schluß dieser Lehre und kritische Bemerkung hierüber.

Das dritte Merkmal dieses Begriffes enthält die Bestimmung des Mahles, welche darinnen besteht, das Andenken an den Tod Jesu zu erneuern (Luk. XXII, 19. 1 Kor. XI, 26.), die Ueberzeugung von der nach der Besserung erhaltenen Sündenvergebung zu befestigen und religiöse Gesinnungen und Vorsätze bei dem Theilnehmer zu beleben. Es sollen nemlich Alle, die zu diesem Mahle zugelassen werden, die Lehre Jesu, als ein Brodt des Lebens (Joh. VI, 35. 53.), in die Tiefen ihrer Seele aufnehmen, die Liebe Christi gegen die Seinigen (Joh. XIII, 34.) sich in's Gedächtniß zurückrufen, und an den wohlthätigen Folgen seines Todes mit frommer Seele theilnehmen (Matth. XXVI, 28.), damit sie nicht eines so großen Beweises der göttlichen Güte unwürdig werden (1 Kor. XI, 29.) [1]. Man kann zwar nicht läugnen, daß das Abendmahl, welches wir nun feiern, mehr eine

Verordnung der Kirche, als eine Wiederholung des Mahles Jesu sei; daß Opfermahlzeiten, selbst wenn man ihnen eine allegorische Wendung giebt, den Sitten und Bedürfnissen unserer Zeit nicht mehr vollkommen angemessen scheinen; und daß es schwer halten dürfte, die Voraussetzungen allgemein wieder geltend zu machen, welche dieser Feierlichkeit sonst eine geheimnißvolle Haltung und Würde gaben. Nichtsdestoweniger enthält sie so viele Antriebe zur Bildung, Veredlung und zu einer brüderlichen und liebevollen Gesinnung, daß es zuverlässig eine wichtige und wohl zu beherzigende Aufgabe für die Kirchenoberen bleibt, Alles aufzubieten, was diese ausdrucksvolle Religionshandlung den Zeitgenossen von Neuem empfehlen und ihre wiederholte Feier befördern kann [2].

1) Melanchthons loc. theolog. *de coena domini* S. 525 f. —

2) Meine religiöse Moral. Göttingen 1800. S. 160 f.

§. 147.

Ritualien des Abendmahls.

Was die äußeren Gebräuche bei der Austheilung des Abendmahles betrift; so stritt man bekanntlich in der morgen- und abendländischen Kirche darüber, ob man sich des gesäuerten, oder ungesäuerten Brodtes bedienen soll; während man sich auf Tahiti

und den Inseln der Südsee neuerlich keines von beiden, sondern der Frucht des Brodtbaums bedient [1]). Statt des Weines, den man häufig mit Wasser zu vermischen pflegt, wählten einige im Nothfalle Milch, Meth, Obstwein und andere Flüssigkeiten, obschon nicht ohne Widerspruch [2]). Die erste Weihe der Symbole (Matth. XXVI, 26.) war bekanntlich eine kurze jüdische Segensformel (1 Tim. IV, 4.), die man bald in ein feierliches Gebet, und in die Anrufung des heiligen Geistes verwandelte [3]), und die in der Folge wieder der bloßen Wiederholung der Einsetzungsworte weichen mußte [4]). Vor der Austheilung selbst pflegte man in der alten Kirche das kuchenförmige Brodt zu brechen (1 Kor. X, 17.), wie dieses von einigen christlichen Gemeinden noch jetzt geschieht; ob wir gleich mit diesem Worte nach dem abendländischen Sprachgebrauche nicht mehr den Sinn verbinden, den der Judenchrist sich dabei vergegenwärtigte; auch gab man die Symbole zuerst den Theilnehmern in die Hand, bis der dadurch veranlaßte abergläubische Mißbrauch die Abschaffung dieser Sitte räthlich machte. In den neuesten Zeiten hat man den Gebrauch des gemeinschaftlichen Kelches wegen der damit verbundenen Furcht einer möglichen Ansteckung widerrathen wollen [5]); doch waren die Gründe dieser Bedenklichkeit so wenig von Gewicht,

daß man nur in allgemeine Maaßregeln einer gewissen Vorsicht bei der Darreichung einge- hen zu dürfen glaubte.

1) Die Missionssocietät in England, aus dem Englischen von Mortimer. Barby 1800. Th. II. S. 404.

2) Budde de symbolis eucharisticis in seinen parergis historico-theologicis: Henke's Kirchengeschichte Th. III. S. 301 f.

3) Justin des Märtyrers erste Apologie K. 93.

4) Inbegriff der Artikel S. 599. Calvoers rituale Th. I. S. 634 f.

5) Gruners Almanach für Aerzte fürs Jahr 1783. S. 87 f. fürs Jahr 1785. S. 159 f. Einen Beleg für das Ungegründete dieser Furcht findet man in Gmelins Reisen nach Sibirien. Göttingen 1752. Th. II. S. 161 f.

Sechste Abtheilung.

Von der christlichen Kirche.

§. 148.
Bibellehre von der Kirche.

Eine Gesellschaft von Menschen, die sich zu dieser religiösen Ausbildung des inneren Menschen vereinigt, macht eine **Kirche** aus: ein Begriff, dessen vor Moses (2 B. XIX, 6. 5 B. XXIII, 2 – 9.) in den heiligen Schriften nicht gedacht wird. Nach seiner Gesetzgebung erhielt aber der kirchliche Staat der Israeliten die Form einer hierarchischen Aristokratie (2 Mos. XXVIII, 1 f. XXXIII, 7.), deren Theilnehmer sowohl politische, als moralische Gesetze (2 Mos. XX, 1 f.) im Namen Jehovah's kund machten, Könige auf den Thron erhoben (1 Sam. X, 1 f.) und absetzten (XV, 26 f.), und auch in der Folge noch, da man den levitischen Tempeldienst mit dem öffentlichen Unterrichte in den Synagogen verband [1]), die Staats- und Kirchengewalt, so weit es die Umstände gestatteten (Matth. XXVII, 1 f.), nach theokratischen Grundsätzen

richten und ausübten. Als Jesus auf- . verriethen seine Lehren und Vorberei- en bald die Anstalt zur Gründung einer, aus dem Judenthume hervorgehenden, vom Synedrium unabhängigen Kirche atth. XVI, 18 f. XVIII, 18 f. Joh. XX, .); und zwar mit dem unterscheidenden rakter, daß sie, frei von aller Theilnahme der Staatsregierung (Joh. XVIII, 36. tth. XX, 26. XXIII, 8-11.), sich bloß der Bildung und Vervollkommnung des eren Menschen durch eine geistige Gottes- ehrung beschäftigen soll (Joh. IV, 23. . XVII, 20 f.) [2]). Diesen Grundsätzen ndelten auch die Apostel gemäß, indem zwar die Pflichten guter Bürger auf das aktlichste beobachteten und einschärften (Röm. II, 1 f. Tit. III, 1 f.), aber auch der ihre enzen in ungerechten Verordnungen über- reitenden Obrigkeit den Gehorsam standhaft d mit Würde versagten (AG. IV, 18 f. 29.), die Neubekehrten zu einer Gesell- aft unter religiösen Gesetzen vereinigten G. II, 41 f. IV, 32 f.), den äußeren Reli- onsunterricht (AG. XV, 2 f. 1 Kor. XIV, .), die Organisation (AG. VI, 2 f. XV, f.) und Disciplin der Kirche (1 Kor. V, 3 f.) ch bester Einsicht besorgten, und mit Ver- eidung aller hierarchischen Anmaßungen Petr. V, 3.) das Recht, kirchliche Gesetze

zu geben und zu vollstrecken, in der gem
schaftlichen Verbindung mit dem Religio
geiste (1 Thess. IV, 9. 1 Joh. V, 20 f.),
zuletzt in dem Schooße der Gemeinden s
suchten [3]).

1) Vitringa de synagoga vetere. Fran
1696.

2) Vergl. Planck über die Trennung und W
dervereinigung der getrennten christl. Hau
partheien. Tübingen 1803. S. 11 f.

3) Zieglers Versuch einer pragmatischen G
schichte der kirchlichen Verfassungsformen
den sechs ersten Jahrhunderten. Leipzig 17

§. 149.

Symbolische Lehre von der Kirche.

Auf diese Grundsätze hat man in unse
symbolischen Büchern folgende Theorie g
baut: die Kirche sei eine Versammlun
der Heiligen, in der das Evangeliu
rein gelehrt und die Sacramente g
hörig verwaltet würden. Sie heiße d
eine und katholische, nicht wegen d
Einheit der Gebräuche, oder Ueberli
ferungen, oder auch der äußeren Ki
chenverfassung; sondern wegen de
Uebereinstimmung aller ihrer, durch d
ganze Welt zerstreuten, Bekenner i

Grundlehren des Evangelium, und en ihrer genauen Verbindung durch n Religionsgeist und einerlei Reli- sshandlungen. Dieser Gottesstaat daher keine äußere Monarchie, in her der römische Papst eine unum- änkte Gewalt besitze; vielmehr be- e sich das Recht, Lehrer zu berufen, wählen und sie einzuweihen in der te der Gemeinden selbst. Diese Ge- t dürfe daher auch keineswegs mit politischen Macht, die sich nur auf Rechtsverhältnisse des äußeren Men- n erstreckt, verwechselt, sondern se nach Anleitung des Evangelium der Kirche selbst geleitet werden. her sei es auch nur Angelegenheit Kirche und ihrer Diener, dafür zu gen, daß man den Vorschriften des angelium gemäß lebe, die gottes- nstlichen Versammlungen und Ge- uche auf eine, die wahre Erbauung dernde Weise, einzurichten und durch weise Kirchenzucht die guten Sit- fortdauernd aufrecht zu erhalten.

Augsburg. Confess. von der Kirche S. 11. logie derselben S. 144 f. von der Kirchenge- S. 292 f. Smalkald. Artikel S. 335. ßer Katechismus S. 495. Inbegriff der lel S. 614 ff.

§. 150.

Begriff der Kirche überhaupt und de christlichen namentlich.

Es ist einleuchtend, daß man alle d Behauptungen dann erst nach ihrem wah Werthe zu würdigen vermag, wenn m vorher das wahre Ideal einer Kirche Auge gefaßt hat. Denn daß eine Kir ohne den Namen und die Kenntniß von Chr überall nicht stattfinden könne, wie M lanchthon glaubt [1]), dürfte sich kaum weisen lassen. Es liegt nemlich schon in Natur und Bestimmung des Menschen schlechtes, daß, wenn einzelne große Ges schaften für ihre äußere Freiheit, Sicherh und Wohlfahrt im Staate gesorgt habe sie aus Liebe zur Tugend und Religion au in eine Kirche zusammentreten, die man einen ethischen Staat betrachten kann, we cher die Ausbildung und Vollendun des inneren Menschen durch eine richti Kenntniß und Verehrung Gottes un den gemeinschaftlichen Gebrauch d hiezu abzweckenden Mittel zur Absic hat [2]). Diesem Ideale nähert sich nu unter allen auf unserer Erde vorhandenen re giösen Gesellschaften, nach einer unpartheiische Beurtheilung, die christliche Kirche a meisten [3]), die man als eine Vereinigun religiöser Menschen zur würdigen Ve

ehrung Gottes nach der Anleitung Jesu Christi, und zum gemeinschaftlichen Gebrauche der dem Evangelium gemäßen Religionshandlungen erklären kann; eine Idee, welche die Lehrer noch in die Begriffe einer sichtbaren und unsichtbaren, einer streitenden und siegenden Kirche einzutheilen pflegen 4).

1) In den loc. theol. von der Kirche S. 500.

2) M. religiöse Moral §. 157 f. Was uns obliegt, den Endzweck zu erreichen, der eine kirchliche Gesellschaft auszeichnet? in m. Predigten zur Beförderung eines moralischen Christenthums. Erlangen 1802. Th. III. S. 29 ff.

3) Stäudlins kirchliche Geographie und Statistik Th. I. Göttingen 1804.

4) Meine wissenschaftlich-praktische Theologie. Göttingen 1797. §. 249 f.

§. 151.

Von der ursprünglichen Verfassung der christlichen Kirche.

Diese christliche Religionsgesellschaft hatte ursprünglich die Einrichtung erhalten, daß man zuerst Christus als den höchsten Lehrer derselben (Matth. XXIII, 8.) und als das Haupt der christlichen Gemeinde (Ephes. I, 22. IV, 15 f. Kol. I, 18.) verehrte und mit ihm unmittelbar in einer geheimnißvollen Verbindung zu stehen glaubte (Ephes. V, 29–32.);

daß man einzelnen Versammlungen Bischöffe oder Aelteste (AG. XX, 17. 28. Tit. I, 5. 7.) und Diakonen gab (AG. VI, 2.), und den öffentlichen Unterricht theils von jedem, welcher auftreten wollte, theils von Evangelisten und Sehern (Ephes. IV, 11.) nach jüdischer Sitte besorgen ließ [1]). Was die **Lehre** selbst betraf, so wurde diese von den Vorstehern also vorgetragen, daß man ganz besonders auf die moralische Reinheit des Evangelium Rücksicht nahm (Ephes. IV, 14. 1 Tim. IV, 5 f.); die Messiaswürde Jesu, ob man sie schon auf verschiedene Weise faßte (Joh. I, 1 f. Kol. I, 15 f. Hebr. I, 2 f.), als Grundlehre des Christenthums betrachtete (1 Joh. II, 22. IV, 2.); bei den äußeren Gebräuchen aber sowohl, als bei der Einrichtung des Gottesdienstes auf Privatüberzeugung und die Bedürfnisse einzelner Gemeinden (AG. XV, 20. 1 Kor. VIII, 8. XIV, 40.) Rücksicht nahm. In Rücksicht der **Kirchenzucht** endlich verfuhr man so, daß man zwar die Schwachen trug und sie auf den rechten Weg zurück zu führen suchte (Röm. XIV, 20. Gal. VI, 1.); dagegen Irrthümern und sittlichen Ausschweifungen mit Nachdruck steuerte (1 Kor. XI, 6. 17–21. Gal. VI, 1.); Partheistifter und Lasterhafte aus der Gemeinde stieß, und wohl gar jüdische Bannformeln (1 Kor. V, 5. XVI, 22.) auf sie herabschleuderte. Es fällt in die

Augen, daß die meisten dieser Anstalten ihre Abhängigkeit von den Gewohnheiten der jüdischen Synagoge verrathen; aber man muß auch so billig seyn, zu erwägen, daß die christliche Kirche damals, wie jetzt, erst auf dem Wege zur Vollkommenheit war (Phil. III, 13. Ephes. IV, 11-16.), und daß sich die ersten Lehrer derselben begnügen mußten, nachdem sie die ersten Grundlinien zu einer gesellschaftlichen Verfassung gezogen hatten, die Fortsetzung und Ausführung ihrer Entwürfe der Nachwelt zu überlassen [3]).

1) Vitringa de synagoga vetere S. 621 ff. vergl. m. blibl. Theologie Th. III. S. 199 f.

2) Ziegler a. a. O. S. 3 ff. Planck's Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Erster Band. Hannover 1803. Zweiter Band 1804.

§. 152.

Grundsätze unserer evangelischen Kirchenverfassung.

Nach der Verordnung Jesu (Matth. XVIII, 18.) ist die Sorge, die evangelische Religionsgesellschaft zu erhalten und täglich weiter auszubilden, auch den Nachkommen, also auch uns übertragen worden, die wir der Meinung sind, daß sich die bürgerliche und die kirchliche Gewalt, gleichsam die Zügel der sichtbaren und unsichtbaren Welt, zwar wohl

in den Händen einer weisen Regierung zur Erreichung des höchsten Zweckes der Menschheit vereinigen lassen [1]); daß aber doch die Rechte, Pflichten und die Verwaltung dieses gedoppelten Staates unter sich sehr verschieden seien [2]). Wir lehren daher, daß das Recht, eine Kirche zu bilden, Lehrer der Religion anzustellen, und die äußere Gottesverehrung einzurichten, ursprünglich nicht an eine politische Erbfolge gebunden sei [3]), sondern der Gesellschaft zustehe, von der man zur Sicherheit der Regierungen selbst voraussetzen muß, daß sie die politische Verfassung durch einen vorhergegangenen Staatsvertrag, die kirchliche hingegen durch eine religiöse Vereinigung gegründet habe (AG. II, 41. IV, 32.), wenn sie gleich der Geschichte nach sich bei beiden nur leidend verhalten haben sollte [4]). Da inzwischen die mit diesem Rechte verbundene Kirchengewalt ohne Anarchie nicht von den einzelnen Mitgliedern der großen Gemeinde selbst ausgeübt werden kann, so ist sie, nach den Grundsätzen der Reformatoren, den kirchlichen Obrigkeiten übertragen worden [5]); und ob es gleich an sich nichts Widersprechendes enthalten würde, daß diese, als eine geistliche Behörde von den weltlichen Regierungen in Religionssachen unabhängig wäre, so muß man doch, theils um die Eintracht zu befördern, theils um das politische

Interesse der Staaten immer mehr an das höhere und religiöse zu knüpfen, wünschen, daß die weltlichen Regenten beständig Einsicht und guten Willen besitzen mögen, als die höchsten Bischöffe ihrer Länder zugleich der Kirchengewalt mit Muth und Weisheit vorzustehen [6]).

1) Stephani über die absolute Einheit der Kirche und des Staates. Würzburg 1802.

2) Luthers Unterricht, daß geistlich und weltlich Regiment wohl unterschieden werden sollen: in s. Werken Th. X. S. 294 f. 578 f. Augsburg. Confess. S. 38 f. Greilings Hieropolis, ein Versuch über das wechselseitige Verhältniß des Staats und der Kirche. Magdeburg 1802. S. 33 f.

3) In der Meinung, die Ruhe des Staats zu fördern, kommt man gerne auf den Wahn, als ob die Kirchenverfassung von der Willkühr eines Einzigen abhänge, wie man dieses bei der Staatsverwaltung annimmt. Melanchthons loc. theol. S. 502.

4) M. religiöse Moral §. 107. 157 f.

5) G. L. Böhmers principia iuris canonici §. 41. Wiese's Grundsätze des protestantischen Kirchenrechtes. 2te Ausg. Göttingen 1798. §. 360 f.

6) Pufendorf de habitu religionis christianae ad vitam ciuilem. Bremen 1696. Böhmer a. a. O. §. 43.

§. 153.

Von der Erhaltung einer reinen Religionslehre in der Kirche.

Immer muß jedoch die erste Sorgfalt der Kirchenoberen dahin gerichtet seyn, daß die Lehre des Evangelium von einer moralischen Gottesverehrung (Röm. XII, 1 f. Joh. IV, 23 f.) nicht nur in der Kirche rein und unverfälscht erhalten, sondern daß sie auch immer weiter ausgebildet und mit dem edleren Geiste des Zeitalters in Verbindung gesetzt werde. Dieses wird aber geschehen, theils durch ununterbrochene Fortschritte auf dem Gebiete religiöser Wahrheit, von der das Heil der Menschen abhängt (Joh. VIII, 34 f. 1 Tim. II, 4.), und die Verbreitung derselben durch geschickte und würdige Lehrer, um den Aberglauben zu entwafnen und die Sitten des Volkes zu verbessern; theils durch die Vertilgung der Irrthümer, und die Beilegung entstehender Streitigkeiten, nicht nach der Willkühr von Männern, die nach einer neuen Gewissensherrschaft trachten, sondern nach den Grundsätzen und nach dem Geiste des Evangelium, so wie er von edlen, weisen und würdigen Lehrern aufgefaßt und dargelegt ist; gleichviel, ob sie von der Menge unwissender und abergläubischer Laien überstimmt werden, oder nicht [1]). Zu diesem Endzwecke pflegt man

auch die Lehrer der christlichen Religion entweder durch einen Eid, oder durch das Unterzeichnen besonderer Symbole [2]), oder doch durch ein gegebenes Wort zu verbinden, daß sie der heiligen Schrift, oder auch dem aus ihr abgeleiteten kirchlichen Lehrbegriffe nicht zuwider lehren wollen. Es ist unläugbar, daß durch diese Aufsicht Schwärmer und unruhige Köpfe gezügelt und in den nöthigen Schranken erhalten werden können [3]); nur muß man zugleich wünschen, daß man das Ansehen und die Zweckmäßigkeit solcher Symbole nicht einseitig aus dem Ansehen einzelner Männer, oder Landesverträge, die für uns nicht mehr gleiche Verbindlichkeit haben, sondern aus ihrer Uebereinstimmung mit dem Geiste der Bibel und mit den entschieden richtigen Einsichten unserer würdigsten Religionslehrer und Zeitgenossen ableiten möge, weil das Gewissen nur von dem unveränderlichen Gesetze der Wahrheit geleitet und zur freien und geistigen Gottesverehrung bestimmt werden kann [4]).

1) Goldne Worte des unsterblichen Melanchthon loc. theol. S. 503.

2) Schon Justinian hatte dafür gesorgt, daß der anzustellende Prediger die Hauptlehren des rechtglaubigen Bekenntnisses der Religion vor seiner Ordination unterschreiben mußte. Novell. CXXXVII. cap. 2.

3) Meyers Preisschrift: commentatio librorum symbolicorum ecclesiae nostrae vtilitatem et subscriptionis eorundem historiam exponens. Göttingen 1796.

4) Greiling a. a. O. S. 108 f. Henke's Magazin für Exegese, Religionsphilosophie und Kirchengeschichte Th. III. S. 356 ff. IV, 36 f.

§. 154.

Von dem Predigtamte und der Kirchenzucht.

Eine andere Pflicht der Kirchenoberen betrift das von Jesu selbst angeordnete Predigtamt (Matth. XXVIII, 19.), welches nicht in Priestergeschäften, sondern im Vortrage der Religionslehren und in der Verwaltung der Sacramente besteht (Joh. XX, 23. 1 Kor. XI, 23. Gal. I, 8 – 12.). Man muß daher zu Vorstehern der Gemeinden nur solche Männer wählen, die sich durch religiöse Kenntnisse, eine gute Lehrgabe, und durch Reinheit der Sitten (1 Kor. IV, 16. XI, 1. 1 Tim. III, 1 f.) vor Anderen auszeichnen, und die nach einer jüdischen (4 Mos. XXVII, 18. 23. 5 Mos. XXXIV, 9.), auch auf die Apostel fortgepflanzten Sitte (AG. VI, 1. 1 Tim. V, 22.) durch die Ordination, oder die feierliche von den Kirchenoberen erhaltene und mit Gebet und Auflegung der Hände verbundene Weihe zu ihrem

Amte auf ihren neuen Beruf vorbereitet werden [1]). Endlich muß den Häuptern der Kirche auch eine gute Disciplin am Herzen liegen, damit nicht der kirchliche Endzweck durch das böse Beispiel und die Straflosigkeit des kühnen Lasters gefährdet und den Gemeinden gleichgültig werde. Die Apostel sind bereits mit dem Beispiele der Ermahnung (Gal. VI, 1 f.), dem Ausschlusse von der besonderen (1 Kor. V, 11.) und zuletzt selbst von der allgemeinen Kirchenverbindung (1 Kor. V, 5. 1 Tim. I, 20.) bis zur Besserung (2 Kor. II, 5 ff.) vorangegangen, nach der Stufenfolge, die man schon in der jüdischen Synagoge zu befolgen pflegte [2]). Es sollen daher auch in unserer Kirche die Lasterhaften zuerst ermahnt, dann vom Abendmahle, und zuletzt von der kirchlichen Gemeinschaft selbst ausgeschlossen werden, bis sie ernstliche Beweise der Besserung gegeben haben [3]). Man muß aber sehr bedauern, daß diese Disciplin, welcher kein Staat entbehren kann, bei uns so tief gesunken ist, und daß das mächtige Laster auch in den kirchlichen Versammlungen kühn sein Haupt erhebt und durch seine Straflosigkeit nicht nur den Verfall des kirchlichen Ansehens, sondern auch der Kirche selbst allmählich vorbereitet.

1) Man vergl. eine Hauptstelle der Mischnah im Tractate Sanhedrin K. III. und IV.

§. 15. Vitringa de synagoga vetere S. 840 f. Eichhorns Bibliothek der biblischen Literatur Th. III. S. 408 f.

2) Bodenschaz kirchliche Verfassung der Juden Th. II. S. 350 f.

3) Smalkaldische Artikel IX. vom Kirchenbann S. 335 f. Luthers Werke Th. XXII. S. 953 f.

Vierter Theil.

Von dem

Zustande des Menschen nach dem Tode.

Vierter Theil.

Von dem Zustande des Menschen nach dem Tode.

Erster Abschnitt.

Von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode.

§. 155.
Lehre des A. T. von der Fortdauer des Menschen.

Ob nun gleich der durch Jesum und seine Lehre bewirkte bessere Zustand des Menschen dem Geiste nach schon hier auf Erden seinen Anfang nimmt; so lehrt doch die heilige Schrift ausdrücklich, daß er nach dem Tode noch vollkommener werden und sich von einer Stufe der Seligkeit zur anderen erheben werde (Joh. III, 15 f. XI, 24. 2 Kor. III, 18.). Sie bezeugen nemlich auf das bestimmteste, daß das Daseyn des Menschen über das Grab hinausreiche, jedoch so, daß sie diese heilsame Lehre in mannichfaltige Bilder einhüllen, die

man von der Wahrheit selbst auf das sorgfältigste unterscheiden muß. Daher heißt es zunächst schon in den Büchern des A. T., Gott habe einige fromme Männer lebendig von der Erde zu sich in den Himmel aufgenommen (1 Mos. V, 24. 2 Kön. II, 11). Dann wird bemerkt, daß die Seelen der Verstorbenen in der Unterwelt, aus der sie hervorgegangen waren (Hiob I, 21. Pred. V, 14. Psalm CXXXIX, 15.), wieder sich versammeln und in derselben fortleben werden (1 Mos. XXV, 8. XXXVII, 35. XLIX, 29. 4 Mos. XVI, 30. 1 Sam. II, 6. Hiob. III, 17–19. X, 20 f. XIV, 13. XVIII, 14. XXVI, 5 f. Psalm VI, 6. XVIII, 5 f. XLIX, 10. Jes. XIV, 9–11. XXXVIII, 9 f. Ezech. XXXII, 21 f.); eine Vorstellung, die sich, obschon ermattend, noch in den Apokryphen erhalten hat (Sir. XVII, 25 f.) [1]). Endlich mußte diese, vielleicht von ägyptischen Bildern nicht ganz freie (5 Mos. XXX, 13. Psalm XC, 10.) [2]) Schilderung nach der Wiederkehr des jüdischen Volkes aus dem babylonischen Exil den aus Chaldäa mitgebrachten Vorstellungen von einer bevorstehenden nahen Auferweckung der entschlummerten Leichname (Jes. XXVI, 14–19. Ezech. XXXVII, 5–10. Dan. XII, 1–3.) weichen, die man mit messianisch-politischen Erwartungen in Verbindung setzte, und die, nachdem sie selbst von den hellenistischen Juden (2 Makk. VII, 9.

XII, 43 f. XIV, 46.) in ihre Theologie aufgenommen waren, bald in den herrschenden Volksglauben der Nation übergiengen [3]). Man kann zwar nicht läugnen, daß einzelne Stellen des A. T. sich über die Unsterblichkeit der Seele ziemlich skeptisch äußern (Pred. III, 20. VI, 4. u. a.); aber es ist dennoch gewiß, daß der Glaube an sie zu Davids Zeiten schon fest gegründet war, und daß man ihn in der Folge immer mehr auszubilden und zu vervollkommnen bemüht war (Ps. LXXIII, 23–27. Weish. Salom. II, 23. III, 1–4.) [4]).

1) M. Abhandlung von dem Schattenreiche der Hebräer, in Paulus Memorabilien St. IV. S. 188 ff. bibl. Theologie Th. III. S. 222 f.

2) Lowth de poesi sacra Hebraeorum ed. *Michaelis*. S. 202 f.

3) Ebendas. S. 234 f. Henke's Magazin für Exegese Th. V. S. 1 ff. Wenigstens lehrt die Stelle Hiob XIV, 12. unwidersprechlich, daß in diesem Buche (XIX, 24 f.) von der Auferstehung der Todten keine Rede ist.

4) Vergl. eine wichtige Stelle beim Josephus vom jüdischen Kriege B. VII. K. 8. §. 7.

§. 156.

Lehre des N. T. vom künftigen Leben.

In den Schriften des N. T. wird die Lehre von der künftigen Fortdauer des Geistes entweder ganz einfach vorgetragen (Matth. VI, 20. X, 28. XVIII, 8. XIX, 17 f. XXII, 32. Joh. IV, 14. XI, 25. Röm. VIII, 18 f.

1 Joh. II, 17. III, 2.), und zwar mit dem Zusatze, daß dieses Leben mit dem künftigen auf das genaueste zusammenhänge (Luk. XVI, 25. XXIII, 46. AG. VII, 59. 2 Kor. V, 1. Phil. I, 23.); oder sie wird mit der Auferstehung des Körpers bei der erwarteten nahen Wiederkunft des Messias in Verbindung gesetzt (Matth. XXII, 30 f. Luk. XX, 35 f. Joh. VI, 40. Röm. VIII, 11. 1 Kor. XV, 3–14. 35–48. 2 Kor. V, 1. Phil. III, 21. 1 Theß. IV, 14.) [1]), jedoch so, daß ein Zwischenzustand der noch zu bekehrenden (1 Petr. III, 19 f.); oder zu läuternden Seelen (IV, 6.) dadurch nicht ausgeschlossen ist. Da die Hauptstelle, aus der man sonst die Auferstehung des Körpers bewies (Joh. V, 20 f.), gar wohl von einer Erweckung der moralischtodten Zeitgenossen Jesu verstanden werden kann [2]); so hat man die Vermuthung geäußert, daß nicht sowohl Jesus selbst, als die Apostel (1 Kor. XV, 16.) diese Lehre für göttlich gehalten und sie unter jüdischen Bannformeln (2 Tim. II, 18.) vorgetragen hätten [3]): eine Meinung, die wir erst in der Folge (§. 162.) genauer prüfen können.

1) M. biblische Theologie Th. III. S. 248 f.

2) Ebendas. S. 254 f. m. opuscula theologica Erlangen 1793. S. 53 f.

3) Wer die Auferstehung der Todten läugnet, hat an dem ewigen Leben keinen Theil: Sanhedrin K. XI.

§. 157.

Kirchenlehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung.

Von diesen Stellen gehen die Lehrer unserer Kirche aus [1]), indem sie behaupten, nach den Mitteln des Heils sei noch der Weg übrig, der zu dem vorgesteckten Ziele führe, nemlich die vier letzten Ereignisse der Menschheit, der Tod, die Auferstehung des Körpers, das jüngste Gericht und das Weltende. Der Tod sei eine Beraubung des Lebens, die auf den Fall der Urmenschen gefolgt sei und die Verbindung der Seele und des Körpers aufhebe, und führe zur Unsterblichkeit, oder Fortdauer der Seele nach der Zerstörung des Körpers, die man theils aus dem göttlichen Ursprunge des Geistes (1 Mos. II, 7.); theils aus der Versicherung des Erlösers von seiner Unzerstörbarkeit (Matth. X, 28.); theils aus der bestimmten Verheißung Gottes, daß die Seele einstens zu ihm zurückkehren werde (Pred. XII, 7. Luk. XXIII, 43. AG. VII, 59. Phil. I, 23.), zu erweisen sucht. Der Körper werde zwar nach dem Tode zerstört, aber nicht vernichtet; die Seele hingegen verschwinde weder, wie ein Hauch [2]); noch schlafe sie [3]); noch halte sie sich am Eingange der Unterwelt oder im Fegfeuer auf [4]), sondern sie werde unmittelbar nach dem Tode entweder in den Himmel, oder in die Hölle

versetzt. Gegen das Ende der Welt stehe die allgemeine Auferstehung bevor, oder die Erweckung und Belebung der Leichname aller derjenigen, die auf Erden gelebt haben (Hiob XIX, 25. Dan. XII, 2. Matth. XXII, 31. Joh. V, 23. 1 Kor. XV, 12 f.); und zwar nicht allein der Frommen, sondern auch der Gottlosen (Dan. XII, 2. Matth. XXV, 32.) 5); auch werde der Zahl und dem Wesen nach genau derselbe Körper, den wir auf Erden an uns trugen, wieder aus dem Grabe hervorgehen.

1) Augsburg. Confess. Art. XVI. Quenstedt Th. II. S. 1698 f.

2) Wie die Materialisten und einige Wiedertäufer lehren, nach welchen die Seele erst mit der Erweckung des Körpers einstens wieder ins Leben zurückkehrt. S. Quenstedt S. 1721 f.

3) Nach der Meinung der Freunde des Seelenschlummers, oder der Lethargisten: Quenstedt S. 1745. Münschers Dogmengeschichte Th. II. S. 422 f.

4) Bellarmin de purgatorio lib. I. c. 1.

5) In der That glaubten dieses aus Mißverständniß einiger Stellen des A. T. (Jes. XLIII, 17. Jerem. LI, 39.) schon die Rabbinen. Auch Lactanz (de opificio Dei c. 19.) lehrte: die Seelen der Gottlosen seien in die Materie versenkt, und würden im Tode untergehen (vergl. Sir. XIV, 20 f. Cicero's quaest. Tuscul. I, 12.).

§. 158.

Weitere Entwickelung dieser Lehre: wahrscheinliche Vernunftgründe für die Unsterblichkeit der Seele.

Bei einer genaueren Beleuchtung dieser lehre wird es vor Allem nöthig seyn, Unsterblichkeit und Auferstehung gehörig von einander zu trennen. Denn was die Unsterblichkeit der Seele betrift; so ist soviel einleuchtend, daß sie kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens (§. 21.) ist, und daher nicht aus mathematischen, sondern nur aus reinvernünftigen, und zwar metaphysischen und moralischen Gründen bewiesen werden kann [1]). Wir unterscheiden bei ihrer Würdigung solche, welche nur Wahrscheinlichkeit, und andere, welche volle Gewißheit und Ueberzeugung geben. Unter die erste Classe rechnen wir den historischen Beweis, der sich auf die Uebereinstimmung der meisten Völker gründet [2]); den metaphysischen, der aus der einfachen Natur der Seele auf ihre Unzerstörbarkeit schließt [3]); den moralischen, der aus der Unendlichkeit des Zieles der Pflicht und Tugend, dem unser Herz und Wille zustrebt, die Unendlichkeit unseres Daseyns ableitet [4]); und den teleologischen, der uns aufmerksam macht, daß nichts in der Natur untergeht; daß der Mensch hier auf Erden kaum anfängt, seine höheren Kräfte zu entwickeln (Sir. XVIII, 6.);

daß Alles zu einem höheren Ziele fortschreitet; daß unsere Erde zu diesem Endzwecke mit höheren Welten in Verbindung steht; und daß also auch die Seele des Menschen in einer künftigen Ordnung der Dinge ihr wahres und reineres Seyn beginnen wird [5]).

1) Krug über das Verhältniß der kritischen Philosophie zur moralischen und religiösen Cultur des Menschen. Jena 1798. S. 190 f.

2) Die Uebereinstimmung der Völker bei einem Fürwahrhalten macht es wahrscheinlich, daß der Gegenstand desselben ein Naturgesetz sei: Cicero quaest. Tusc. I, 13. Der Glaube an eine ewige Fortdauer erhält dadurch ein großes Gewicht, daß so viele Menschen die Unterwelt verehren, oder sie doch fürchten. Seneca epist. 117.

3) Josephus a. a. O. Ficinus de immortalitate animorum B. V. K. 1 f. Mendelssohns Phädon S. 132 f. Jerusalems Betrachtungen Th. I. S. 231 f. Reimarus Abhandlungen über die wichtigsten Wahrheiten der n. R. Hamburg 1791. S. 626 f. Elpizon, oder über meine Fortdauer im Tode. Danzig 1795.

4) Cicero de senectute K. 23. Lactanz de vita beata K. V. IX. u. X. ein treffliches Buch. Kants Kritik der praktischen Vernunft S. 219 f. Jakobs Beweis für die Unsterblichkeit aus dem Begriffe der Pflicht. Züllichau 1794. S. 230 f. Dessen allgemeine Religion S. 67 f. Dedekinds Dokimion S. 104 f.

5) Herders Ideen Th. I. S. 280 f. Bode's Kenntniß des gestirnten Himmels S. 608 f. Kants Naturgeschichte des Himmels K. VII. S. 117 f. Mendelssohns Phädon a. a. O. Platners Aphorismen. Leipzig 1793. Th. I. S. 625 f.

§. 159.

Prüfung dieser Gründe.

So groß auch die Wahrscheinlichkeit ist, welche diese Gründe einzeln, und noch mehr in gehöriger Verbindung unter sich erhalten; so vermögen sie dennoch nicht, uns vollkommene Gewißheit zu geben. Man kann nemlich auf den ersten Beweis erwiedern, daß von der einen Seite nicht alle Völker im Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zusammenstimmen [1]), und daß zuweilen auch der Irrthum, namentlich in kosmologischer und religiöser Rücksicht, sich unter den Menschen weit verbreitet habe. Gegen den zweiten läßt sich einwenden, daß die Seele, wenn sie zu Gott zurückkehrt, oder sich in einen himmlischen Hauch auflößt, zwar fortdauert, aber nicht mehr das Bewußtseyn ihrer selbst und die Erinnerung ihres vorigen Zustandes, folglich auch keine wahre Unsterblichkeit besitzt [2]). Von großem Gewichte ist das moralische Argument, wenn es mit dem folgenden (§. 160.) verbunden wird; so wie es auf der anderen Seite jede Haltung verliert, wenn man nicht das Daseyn einer höchsten

Vollkommenheit, als des großen Zieles unseres Wirkens voraussetzt. Was endlich das Fortschreiten unseres Geschlechtes zu einer höheren Vollkommenheit betrift; so ist dieses, wenigstens hier auf Erden, nicht allgemein sichtbar genug [3]), als daß man aus demselben schon mit Zuverlässigkeit auf die Gewißheit eines künftigen Daseyns schließen könnte. Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß diese Gegenbemerkungen nicht die Absicht haben können, die Beweiskraft dieser Gründe zu schwächen; sie sollen uns nur an die sehr richtige Beobachtung **Melanchthons** erinnern, **daß die speculirende Vernunft**, wenn ihr nicht der religiöse Glaube zu Hülfe kommt, **uns nie zur entscheidenden Gewißheit eines künftigen Lebens zu führen vermag.**

1) S. Meiners Geschichte aller Religionen. 2te Ausg. Lemgo 1787. S. 184 f.

2) Vergl. den Lucrez de rerum natura II, 298 f. III, 862 f. Auch Seneca betrachtete einstens den Tod als eine Rückkehr in den Zustand vor der Geburt: ep. 54. S. Pfanners theologiae gentilium pur. system. S. 478 f. Konfutse ließ nach Kämpfer (Reise nach Japan I, 305.) die Seele des Menschen nach dem Tode von dem großen Weltgeiste verschlungen werden; und die Otahiten erzählen dieses von ihrem Eatua nach Cook auf eine noch sinnlichere Weise.

3) Wir sind böse, waren böse, und, so ungerne ich es auch hinzufüge, werden es auch künftig seyn: Seneca de benefic. lib. I. c. 10. vergl. m. religiöse Moral §. 125.

§. 160.

Theologischer Beweis für die Unsterblichkeit.

Ein anderer, ungleich stärkerer, und wirklich entscheidender Beweis (§. 158.) für die Fortsetzung unseres Daseyns über dem Grabe ist der theologische, der sich auf folgende Sätze zurückführen läßt. Wenn Gott weise, heilig, gerecht und ein gütiger Regierer seiner Welt ist, so muß er auch dem Menschen durch alle Zeiten hindurch ein bleibendes und unvergängliches Daseyn schenken; weil es sonst ganz zwecklos seyn würde, ihn durch Vernunft und Gewissen zur Tugend zu bestimmen. Nun ist aber Gott, der unseren Willen mit der Vernunft genau verbunden und ihm durch sie das Ziel einer endlosen Vollkommenheit vorgesteckt hat, ohne Zweifel gerecht und gut (§. 42 f.). Es wird daher unser Leben und Daseyn, so wie es jetzt schon von seiner Allmacht und Güte abhängt, auch in der Zukunft von ihm erhalten und ins Unendliche verlängert werden. Dieser Beweis erhält ein neues Gewicht durch die gedoppelte Bemerkung: einmal, daß uns die

heilige Schrift die Unsterblichkeit immer als ein Geschenk von Gott schildert (Psalm LXXIII, 23 f. Weish. Salom. III, 1 f. Matth. XXII, 32 f. Joh. IV, 14. XI, 25. Röm. VIII, 18 f.); dann, daß die Beweise der älteren und neueren Philosophen sich zuletzt immer in diesen Glauben aufgelößt haben [1]).

1) Pherecydes der Syrer, nach Diogenes von Laerte (in s. Leben) der erste Theologe, soll auch zuerst die Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben (nach Cicero quaest. Tuscul. I, 16.). Nach Plato ruft der Weltgeist dem Menschengeschlechte zu: mein Wille ist stärker, als die Macht der Vergänglichkeit, und er allein erhält euch im Daseyn (im Timäus S. 325. der Zweibr. Ausg.). Man vergl. die Hauptschrift des Marsil. Ficinus theologiae Platonicae de immortalitate animorum libri XVIII. in der Pariser Ausg. s. Werke vom J. 1641. Th. I. S. 75 f. Von den neueren Systemen darf man nur bemerken, daß sie in eben dem Verhältnisse den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele schwächen, als sie sich selbst dem Skepticismus oder dem Atheismus nähern.

§. 161.

Folgen dieser Lehre.

Wird aber ein künftiges Leben zu dem Endzwecke vorausgesetzt, daß wir unsere Kräfte immer mehr entwickeln und uns dem Unendlichen nähern sollen (§. 60.); so ergiebt sich

hieraus auch unmittelbar der genaue Zusammenhang dieses und des folgenden Lebens. Dafür spricht bereits die heilige Schrift (Matth. XXII, 32. Luk. XVI, 25. XXIII, 46. AG. VII, 59. 2 Kor. V, 1 f. 2 Tim. IV, 8.); die Analogie der Erfahrung, auf deren weitem Gebiete Ruhe und Schlummer nur der Vorbote eines neuen Erwachens ist; und die Vernunft selbst, die uns jeden unbenutzten Augenblick bei der Unendlichkeit unserer Bestimmung als einen unersetzlichen Verlust betrachten lehrt. Dann muß auch angenommen werden, daß die Seele, wo nicht mit einer ganz besonderen Erinnerung des Vergangenen, doch mit einem allgemeinen Bewußtseyn ihrer selbst und ihrer Handlungen, also auch in der Hülle irgend eines neuen Körpers fortdauern wird, den sie von der Allmacht in ihrem neuen Wirkungskreise erwarten darf. Ein endlicher Geist ist nemlich seiner Natur nach im Denken und Wollen an eine Aufeinanderfolge seiner Begriffe und Handlungen gebunden; beides führt auf die Begriffe von Zeit und Raum und Sinnlichkeit; ohne sie würde ein geschaffener Geist kein Bewußtseyn seiner selbst besitzen; ohne dieses würde kein Gedanke des Verdienstes oder der Schuld, mithin auch keine Belohnung oder Bestrafung stattfinden können [1]).

1) Cicero quaest. Tuscul. B. I. K. 22 f. Alexander Baumgartens metaphysica.

3te Ausg. S. 786 f. Leßens opuscula theologici et homiletici argumenti Th. I. S. 236 f. II. 377. Herders Ideen Th. I. Buch 5. Dedekinds Dokimion. Hannover 1797. S. 130 f. Platners Aphorismen Th. I. S. 627 ff. Mellins encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie Th. IV. S. 89.

§. 162.

Kritische Ansicht der Lehre von der Auferstehung des Körpers.

Zu einer noch genaueren Prüfung fordert die ältere Haltung der Lehre von der Auferstehung des Körpers auf (§. 158.). Es ist hier nemlich zunächst so viel entschieden, daß der Glaube an eine Wiederbelebung der Leichname nicht aus unmittelbarer Offenbarung Gottes geflossen seyn kann, weil er außer Judäa längstens vorhanden war, ehe ihn die gefangenen Israeliten aus Chaldäa (§. 155.) ins Vaterland mitbrachten [1]), und weil man ihn überhaupt bei vielen rohen, oder doch erst halbgebildeten Völkern findet, die sich zu dem reineren Glauben an die Unsterblichkeit noch nicht erhoben haben [2]). Ueberdieß ist es zweifelhaft, ob Jesus in denjenigen Stellen, wo er der Auferstehung des Körpers erwähnt, namentlich in der Hauptstelle (Joh. V, 23-28.), sich eigentlich, oder allegorisch ausdrückt, weil er an so vielen Orten von der genauesten Verbindung dieser Welt und der

künftigen spricht, die mit der Auferweckung der Leichname bei seiner Wiedererscheinung nicht wohl zu vereinigen ist; da selbst Paulus, der sich doch als Pharisäer zu dem letzten Dogma bekennen mußte (1 Kor. XV, 42 f.), es zu einer Reinheit läutert und ausbildet (2 Kor. V, 1 f. Phil. I, 23. 2 Tim. IV, 7 f.), die es mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele beinahe zusammenfallen läßt [3]. Man vergesse nicht, daß die Lehre von der Auferstehung des Körpers bei der Wiedererscheinung des Messias nicht allein zur Zeit der Apostel (AG. XVII, 32. 1 Kor. XV, 12. 2 Tim. II, 17.), sondern auch in der Folge immer die heftigsten Gegner fand, deren Gründe man durch nichts, als durch die Berufung auf das Geheimnißvolle dieses Theiles der göttlichen Offenbarung zu entkräften vermogte [4].

1) Zendavesta im Kleinen von Kleuker Th. II. S. 129. Stanlei historia philosophiae chaldaicae c. X. sect. 2. Knorr von Rosenroth synopsis libri Sohar c. XI. Auch ist es wahrscheinlich, daß Chrysipp, wenn er wirklich eine Auferstehung des Körpers glaubte, wie Lactanz behauptet (de vita beata c. 23.), diese Kenntniß aus dem Orient geschöpft hat.

2) Man vergleiche die Literatur hierüber in m. wissenschaftlich-praktischen Theologie S. 305. Neue historische Belege für unsere Behauptung finden sich bei *Ides* voyage de

Moscou à Chine in den voyages au Nord. Amsterdam 1727. Th. VIII. S. 14. Stellers Beschreibung von Kamschatka S. 269. Kranz Geschichte von Grönland S. 380 f.

3) Vergl. §. 156. und Eichhorns Bibliothek der biblischen Literatur Th. VII. S. 977 f. Immer ist es ein Räthsel, wie noch ein Gelehrter von Mosheims Kenntnissen behaupten konnte, Christus habe die Auferstehung von den Todten zuerst gelehrt: vergl. s. dissertatt. ad histor. eccles. pertin. vol. II. S. 573 f. und die Abhandlung eines Ungenannten in Stäudlins Beiträgen zur Geschichte der Religion Th. II. S. 93 f.

4) Epiphanius haeres. XXII. gegen die Marcioniten §. 4. Minucius Felix c. XI. Tertullians apologet. c. 48. vergl. Kortholts paganus obtrectator S. 145 f.

§. 163.

Fortsetzung.

Eine neue Schwierigkeit liegt in der Beschaffenheit unseres Körpers, welcher nicht nur täglich verändert [1]), sondern auch nach dem Tode in seine chemischen Bestandtheile aufgelößt, und dann durch die wiederkehrende Kraft des Organismus abermals in neue, oft wieder menschliche Körper verwandelt wird [2]). Auch lehrt die heilige Schrift selbst, daß die Seele sofort nach dem Tode neue Sinnen und Organe, also einen Körper erhalte, und in der künftigen Welt ein neues

und thätiges Leben beginne (Luk. XVI, 22. XXIII, 43. Phil. I, 23. 1 Petr. III, 19.); ein Zustand, in dem die Verbindung mit dem alten, längst zerstörten Körper, vollkommen überflüssig scheinen kann 3). Endlich scheint die Kirchenlehre, die so sehr auf die Wiedervereinigung der in höhere Gegenden entrückten Seele mit dem in die Erde versenkten Körper dringt 4), nicht allein ein Mißtrauen in die göttliche Allmacht zu setzen, sondern auch zu mannichfaltigen, oft sonderbaren 5) Fragen den Weg zu bahnen; ein Nachtheil, dem man bei reineren Begriffen von Unsterblichkeit sogleich ausweichen kann.

1) Hallers elementa physiologiae tom. VIII. pars 2. S. 65. Bern 1766. in 4. Herders Ideen Th. II. S. 88 f.

2) Grotius de veritate relig. christ. lib. II. §. 11. Jakobs allgemeine Religion S. 217. Daher die wirklich consequente Hypothese der Rabbinen, daß sich der neue Körper bei der Auferstehung aus dem kleinen Rückenknochen Lus entwickeln werde, den keine Verwesung zu zerstören vermöge: Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. II. S. 930 f.

3) Schöttgens horae hebr. zu 2 Kor. V, 1. m. opuscula theologica. Erlangen 1793. S. 90 f.

4) Nur das steht auf, was fällt: es fällt aber im Tode die Seele nicht, sondern

der Körper. Epiphanius haeref. XXII. oder XLII. §. 5.

5) Bayle dictionnaire historique et critique unter Barcochebas, Note *k*. Augustin de ciuitate Dei lib. XXII. K. 12. eine merkwürdige Stelle.

§. 164.

Beschluß.

Bei so wichtigen Gegengründen dürfen wir uns nicht wundern, daß man schon von den ersten Zeiten des Christenthums an daran gezweifelt hat, ob derselbe Körper aus dem Grabe wieder zum neuen Leben hervorgehen werde; und daß man dafür geneigter war, zu glauben, die Seele der Abgeschiedenen werde unmittelbar nach dem Tode von Gott wieder mit einem neuen, ihren edleren Bedürfnissen entsprechenden Körper bekleidet werden [1]). Wer inzwischen zu dieser Ansicht überzutreten und ihr unbedingten Beifall zu geben wünscht, der bemerke zuvor, daß die Kirchenlehre für den größeren, an Bildern hängenden Theil der Menschen noch immer Bedürfniß bleibt, und daß in jedem Falle die Auferstehung ein schönes Bild des Erwachens zum neuen Leben ist, in dem uns die Vorsehung mit einem neuen, besseren und vollkommneren Körper (1 Kor. XV, 44 f.) umkleiden wird. Was hiezu noch nach den Vorstellungen der Parsen,

Aramäer und Pharisäer kommt, kann nicht als reine, göttliche Belehrung, sondern nur als sinnliche und allegorische Einkleidung der Unsterblichkeitslehre betrachtet werden [2]).

1) So dachte nach Origenes und den Grundsätzen der Gnostiker schon. Philopon von Alexandrien: s. Cave scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Oxford 1741. Th. I. S. 567. Bekanntlich neigen sich zu dieser Meinung auch Bonnet, Jerusalem, Ockel, Des-Côtes und Andere.

2) Meine wissenschaftlich-praktische Theologie S. 307 f. Eckermanns Handbuch Th. III. S. 688 f.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Schicksale des Menschen nach dem Tode.

§. 165.

Bibellehre von einem Gerichte nach dem Tode.

Zu den ältesten Zeiten der Hebräer war die Lehre von einem zu fürchtenden Gerichte Gottes nach dem Tode und namentlich in der Unterwelt, wo nicht ganz unbekannt, doch ungewiß und zweideutig (Hiob XVIII, 14. XXVI, 5 f. Psalm VI, 6.). Erst zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft, nachdem das jüdische Volk von den Heiden viele Bedrückungen erduldet hatte, drohen die hebräischen Propheten die nahe Erscheinung eines schrecklichen Gerichtstages, wo Jehovah die Tyrannen seines Volkes auf das fürchterlichste strafen werde (Jes. XXXIV, 1-8. LXV, 17. LXVI, 22. Joel IV, 2. Malach. III, 2. Dan. VII, 9 f. 22 f. Judith XVI, 20 f. Weish. Salom. III, 8.). Im N. T. trägt Jesus die Lehre von einem bevorstehenden Weltgerichte auf eine gedoppelte Weise vor; einmal so, daß er zeigt, wie in der morali-

schen Ordnung der Dinge, in der wir leben, jede Tugend sich selbst belohnt, und jedes Laster sich selbst bestraft (Matth. VIII, 11 f. Joh. III, 17 f. V, 30.), und wie in jedem Falle der Mensch unmittelbar nach dem Tode der vollen Entwickelung seines Schicksals entgegeneilt (Luk. XVI, 22 f.) [1]); dann aber benutzt er noch die bereits vorhandenen Messiasbegriffe seines Volkes von einem bevorstehenden allgemeinen Weltgerichte bei seiner glorreichen Wiederkunft (Matth. XVI, 27 f. XXV, 31 f.), um seine Bekenner zu belehren, daß er seine Freunde dann zu dem vollen Genusse der Himmelsfreuden aufnehmen (Matth. XXV, 34.), die Sünder aber zu den unauslöschlichen Flammen der Unterwelt verurtheilen werde (V. 41. Mark. IX. 48.). Nach dieser Form eines himmlischen Synedrium haben denn auch die Apostel die Lehre von einem bei der Auferstehung der Todten zu erwartenden allgemeinen Weltgerichte gebildet (AG. XVII, 31. 2 Kor. V, 10. 2 Petr. II, 4.) [2]); ob sie gleich zu erkennen gaben, daß sie mit den herrschenden phantastischen Schilderungen der Zeitgenossen von dieser Wiederkunft Christi keinesweges einverstanden seien (2 Petr. I, 16.). Sie lehren nemlich, der Messias werde mit dem Erzengel und der Posaune erscheinen (1 Kor. XV, 52. 1 Theß. IV, 16.), die Todten aufzuwecken, sie zu verwandeln und zu richten; wenn die Erde durch Flammen verzehrt und

in ihre Urstoffe aufgelößt sei, werde ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen werden (2 Petr. III, 12 f.); die Auserwählten sollen dann auf immer die Gesellschaft Gottes und Jesu genießen (1 Theß. IV, 17.), die Lasterhaften hingegen einem endlosen Elende entgegen gehen (2 Theß. I, 9.) [3].

1) Man vergleiche mit dieser esoterischen Lehrart Jesu den kleinen Tractat Philo's von der Unzerstörbarkeit der Welt, um zu bemerken, daß diese freiere Ansicht schon den Alexandrinern nicht ganz fremd war.

2) Schöttgen de synedrio coelesti, in seinen horis hebr. et talmud. Th. I. S. 1225 f. Beschreibung des Weltgerichtes nach dem Talmud, in Schmidts Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. 2. Band. 1. Stück. S. 72 f. Eisenmenger Th. II. S. 950 f.

3) Meine bibl. Theologie Th. III. S. 264 f. Eckermanns Handbuch B. III. S. 694 ff.

§. 166.

Kirchenlehre vom Weltgerichte.

Aus diesen Stellen hat man in der Folge die Kirchenlehre gebildet, daß nach dem besonderen Gerichte, welches jedem Menschen in dem Augenblicke des Todes bevorstehe, noch ein letztes und zwar allgemeines Gericht zu erwarten sei (AG. XVII, 31. Röm. II, 5 f.), wo der Sohn Gottes als Gottmensch (Joh. V, 27.), begleitet von seinen Engeln (Matth. XXV, 31.), von den Aposteln

(Matth. XIX, 28.) und allen Heiligen (1 Kor. VI, 2 f.), den göttlichen Gesetzen seiner Lehre gemäß (Joh. XII, 48. Matth. XXV, 34.), ein entscheidendes Urtheil über das künftige Schicksal der Dämonen (1 Kor. VI, 3. 2 Petr. II, 4. Jud. 6.) und Menschen (Matth. XXV, 32. 2 Kor. V, 10.) aussprechen wird. Die Zeit dieses Gerichtes sei zwar ungewiß (Matth. XXIV, 36.); doch wisse man so viel, daß es zwischen Himmel und Erde gehalten werden soll (1 Theß. IV, 17.); vorher müßte aber das Evangelium dem ganzen Erdkreise verkündigt werden (Matth. XXIV, 14), der Gegenchrist mit allen seinen Greueln erscheinen (2 Theß. II, 3.) und manches Wunderzeichen sich am Himmel und auf der Erde ereignen (Matth. XXIV, 29.).

Melanchthon von der Auferstehung der Todten in den loc. theol. S. 580 f. Calixt de iudicio extremo. 2te Ausg. Helmstädt 1658. Quenstedt Th. II. S. 1798 f.

§. 167.

Fortsetzung.

Bei dem Gerichte selbst müsse man unterscheiden, zunächst die Untersuchung (Matth. XXV, 35. 42. 1 Kor. IV, 5.), dann die Verkündigung (Matth. XXV, 46.) und Vollstreckung desselben (ebendas.). Den Frommen und Auserwählten wird Christus das ewige Leben und eine bleibende Seligkeit gewähren; die Lasterhaften und

die Teufel hingegen zur Qual ohne Ende verurtheilen [1]). Auf den Schluß des Gerichtes folgt das Ende der Welt und ihre Auflösung durch die Flammen (Psalm CII, 27. 2 Petr. III, 7. 10.), so, daß das ganze Weltall, mit Ausnahme der Engel und Menschen, zerstört und vernichtet wird (Offenb. Joh. XX, 11. Luk. XXI, 33. Jes. XXXIV, 4.), um dadurch die göttliche Majestät ins Licht zu stellen (1 Kor. XV, 24.), die Glaubigen zu befreien (Luk. XXI, 24.), und die Gottlosen der verdienten Strafe preis zu geben (2 Petr. II, 9.). Uebrigens verwerfe die Kirche alle diejenigen, welche nicht nur an ein Ende der Höllenstrafen glauben, sondern sich auch schwärmerischen Meinungen von einem tausendjährigen Reiche (Offenb. Joh. XX, 4.) und einer persönlichen Wiedererscheinung Jesu vor dem jüngsten Gerichte ergeben.

1) Augsburg. Confess. Art. XVII. von der Wiederkunft Christi zum Gericht. Leibnitzens Theodicee §. 266 f.

2) Quenstedt Th. II. S. 1840. Burnet theoria telluris sacra. London 1689. Sherlok vom jüngsten Gericht. Lübeck 1717. Vergl. die ältere Literatur dieser Lehre bei Heumann zu 1 Kor. VI, 2 f.

§. 168.

Kritische Ansicht der Lehre vom Weltgerichte.

So wenig man läugnen kann, daß diese Lehre Manches enthält, was das Gemüth des

rohen Menschen mit einer heilsamen Furcht erfüllen, und Gott, als einen menschlichen Richter, versinnlichen und vor Augen stellen kann; so finden sich doch in derselben einige Bestimmungen, die eine weitere Prüfung zu fordern scheinen. Es fällt nemlich zunächst schon das auf, daß sich die Erwartung einer sichtbaren Gottes- und Christuserscheinung, von welcher Moses und David nichts wußten, erst zu der Zeit gebildet hat, wo das jüdische Volk nach einer lange erlittenen Bedrückung gegen die Heiden äußerst erbittert war, und wo seine Propheten und Dichter die feierliche Bestrafung derselben als eine lange verdiente Vergeltung ihres Unrechtes zu betrachten pflegten [1]). Von der anderen Seite ist es einleuchtend, daß Jesus, so herablassend er sich auch an die herrschende Nationalhofnung von einem bevorstehenden Gerichte durch den Messias anschloß (Matth. XXV, 31 f.), doch an anderen Orten seine Wiederkunft nur als das Bild einer bevorstehenden großen, und zwar religiösen, Veränderung des jüdischen Staates benützt (Matth. X, 23. XVI, 27. XXIV, 3 f.), und seine eigene Ueberzeugung von der Nichtigkeit dieser sinnlichen und menschenfeindlichen Volkserwartung deutlich genug verräth (Joh. III, 18. V, 25. 30. XVI, 11. XXI, 22 f.) [2]). Was ferner die Apostel betrift, so ist es nun bekannt genug, daß sie mit der ganzen ersten Gemeinde der Christen an eine sehr nahe,

noch zu ihrer Zeit bevorstehende Erscheinung Jesu (Röm. VIII, 19 f. 1 Thess. IV, 15. 2 Kor. V, 3.), und zwar mit einer Zuversicht glaubten, welcher der Erfolg niemals entsprochen hat [3]).

1) Theologie des A. T. Leipzig 1796. S. 296–319. m. bibl. Theologie Th. III. S. 266 ff. Hartmanns Blicke in den Geist des Urchristenthums S. 86 ff.

2) Des-Côtes Schutzschrift für Jesum von Nazareth. Frankfurt 1797. S. 355 f.

3) Biblische Theologie des N. T. 2ter Band. Leipzig 1801. S. 302 f. 3r Bd. S. 284 f.

§. 169.

Fortsetzung.

Man denke sich hinzu, daß im N. T. mehrere Stellen vorkommen, nach welchen das Schicksal des Menschen unmittelbar nach dem Tode schon vollkommen entschieden ist (Luk. XVI, 22 f. XXIII, 43 f. AG. VII, 59. 2 Kor. V, 8. Hebr. IX, 27. Offenb. Joh. XIV, 13.), und daß man folglich nicht abzusehen vermag, wie und warum ein Urtheil von Neuem gefällt und kundgethan werden soll, welches bereits vollstreckt ist [1]). **Endlich** darf man auch nicht verschweigen, daß die Erwartung eines letzten und messianischen Weltgerichtes schon seit den ersten Zeiten des Christenthums zu mannichfaltigen, oft sonderbaren und schwärmerischen Fragen und Mei-

nungen Veranlassung gegeben und häufig Furcht und Aberglauben genährt und begünstigt hat [2]). Es wird daher nöthig seyn, im reineren Religionsvortrage besonders die Lehre Jesu (Joh. III, 17-21.) von dem göttlichen Gerichte, welches den Menschen schon hier auf Erden, aber noch mehr im Tode erwartet, wo er mit der Hülle des Körpers von allen irrdischen Blendwerken befreit ist (Röm. II, 12 f. 2 Kor. IX, 6. Gal. VI, 8.), genau und deutlich zu entwickeln [3]); jedoch so, daß man hiebei nicht vergißt, das, was die heilige Schrift von dem Ende der Welt und und unseres Planeten namentlich (2 Petr. III, 10 f.) meldet, als eine in der Natur der Dinge nur zu wohl gegründete Aussicht zur Erweckung und Belebung frommer Gefühle zu benützen [4]).

1) Lactanz läugnete daher, um sich consequent zu bleiben, das besondere Gericht nach dem Tode (§. 166.) gänzlich, und ließ dafür die Seelen der Abgeschiedenen in einem großen Kerker aufbewahrt werden: institutt. div. VII, 21.

2) Man vergl. den Minutius Felix im Octav. K. XI. Lactanz de vita beata K. XIV. Luthers Werke Th. XXII. S. 1973. Craig principia theologiae christianae mathematica. London 1699. in 4. und nachher Leipzig 1755. Michaelis Dogmatik. Göttingen 1784. S. 737 f. Auch verdient wegen der Analogie des heidnischen Volksglaubens eine

Stelle in Capitolins Antonin der Weise verglichen zu werden K. XIII.

3) Schon die jüdischen Theologen haben dieses Gericht für sehr wichtig gehalten: Eisenmengers entdecktes Judenthum. Th. II. S. 961.

4) Kants physische Geographie von Rink Th. I. S. 235 f. Dessen Naturgeschichte des Himmels K. VII.

§. 170.

Prüfung der Lehre von den Strafen der Verurtheilten.

Noch größere Schwierigkeiten bieten sich bei der Prüfung der Kirchenlehre von dem Schicksale der Verurtheilten dar, nach welcher angenommen wird, daß die Gewissensvorwürfe der Sünder, die ohne Glauben diese Welt verlassen haben, noch durch die peinlichsten Schmerzen der ewig für sie auflodernden Höllenflammen erhöht werden sollen [1]). Man kann nemlich zuerst fragen, ob das, was in unseren heiligen Büchern von der Unterwelt und Gehenna gesagt wird (Matth. V, 22. XXV, 41. 2 Petr. II, 4. Jud. 6.), sich als eigentliche Belehrung auf einen wirklichen Gegenstand, oder als Bild nur auf herrschende Nationalmythen beziehe [2])? Auch fehlt es keinesweges an Stellen, die bei der unbestimmten Bedeutung des biblischen Wortes ewig (1 Chron. XXIV, 25. 2 Chron. XXX, 8.

Psalm CIV, 5. Pred. Salom. I, 4. Brief Jud. 6.) Hofnung lassen, daß die Qualen dieser Unglücklichen einst ein Ende nehmen werden (1 Petr. III, 19. IV, 6.). Ueberdieß scheint die Natur und das Wesen der Sünde nach der sittlichen Ordnung der Dinge, in welcher wir leben, von der Beschaffenheit zu seyn, daß es nicht mit einem ewigen Irrthum und Elend, die sich beide zuletzt selbst vernichten müßten, sondern nach der verschwundenen Verblendung des Verstandes mit der Rückkehr zu einem besseren und edleren Sinne endigen kann (Ezech. XVIII, 21–28. Luk. XV, 17 f.) [3]).

1) Budde's institut. theol. dogmat. S. 483 ff. wo sich Grundzüge zur älteren Geschichte dieser Lehre finden.

2) Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. II. S. 322 f. Cyrills von Alexandrien letzte Homilie (Aubertsche Ausgabe seiner Werke. Paris 1638. B. V. Th. 2. S. 404 ff.), die eine fürchterlich-schöne Beschreibung des Orcus enthält. Vergleicht man noch Lucians Necyomantie (K. XIV.); so hat man das Gemählde einer heidnischen, jüdischen und christlichen Hölle, das sich im Ganzen ziemlich gleich ist.

3) Alle wurden gepeinigt und fühlten Reue wegen ihrer Unthaten: sagt Lucian a. a. O. Und christliche Dogmatiker mögen noch eine Unmöglichkeit der Besserung der Verurtheilten in jener Welt behaupten!

§. 171.

Fortsetzung.

Dabei kann man ferner nicht verhelen, daß die Sünden eines kurzen Menschenlebens, durch die nicht Gott, sondern der Fehlende selbst beleidigt wird, mit der Ewigkeit der Strafe in einem Mißverhältnisse stehen, welches wir mit der Gerechtigkeit Gottes, selbst wenn wir sie uns nicht als erziehend und bessernd, sondern als streng vergeltend denken (2 Mos. XXI, 23 f.), nicht wohl auszugleichen ist. **Endlich** lehrt die Erfahrung, daß, wenn auch die Furcht vor einer ewig dauernden Strafe in den Höllenflammen einige rohe Gemüther zu erschüttern und grobe Frevler von Missethaten zurückzuhalten vermag, was man doch kaum durch entscheidende Beispiele zu bekräftigen im Stande seyn mögte, doch von der anderen Seite die Freunde einer reineren Religiosität dadurch betrübt, von der Liebe zu ihrem Richter entfernt, wohl gar von bangen Zweifeln geängstigt, und bei irgend einer Veranlassung zur Schwermuth, ja selbst zur Verzweifelung gebracht werden können [1]. Es dürfte daher wohl rathsamer seyn, die **Lehre von den gerechten Strafen Gottes, die dem Sünder nach dem ewigen Gesetze der Vergeltung bevorstehen** (Röm. II, 6 f. Gal. VI, 8.), **nicht sowohl unter dem Bilde verzehrender Flammen,**

wie nach ihrer wahren Beschaffenheit als Erniedrigung unserer sittlichen Würde, als Vorwürfe des Gewissens, und als nothwendige, äußere und innere Folgen der Sünde zu schildern [2]). Was aber die Dauer derselben betrift, so mag man immer bei dem Ausspruche von Lactanz bleiben: Gottes Zorn dauert ewig gegen diejenigen, welche ewig sündigen; wer aber aufhört zu sündigen, macht auch dem Zorn Gottes und seinem Mißfallen ein Ende [3]).

1) Man vergleiche die trefliche Stelle in dem Glaubensbekenntnisse des savoyischen Vicars in Rousseau's Emil. B. IV. Zweibr. Ausg. S. 51 f.

2) Meine religiöse Moral §. 118.

3) Vom Zorn Gottes K. XXI. vergl. meine Abhandlung de duratione poenarum infernalium in den opusc. theolog. Erlangen 1793. S. 110 f.

§. 172.

Entwickelung der Lehre von den Freuden der Seligen.

Die Seligkeit der Vollendeten haben die Kirchenlehrer darein gesetzt, daß sie behaupteten, sie würden einstens in dem Himmel der Herrlichkeit ihre Wohnung aufschlagen (Hebr. XI, 22.), mit einem neuen und glänzenden Körper umgeben seyn (Matth. XIII, 43. 1 Kor. XV, 44.), sich in der Gesellschaft Christi

und der Engel befinden (Hebr. XII, 22 f.), eine anschauliche Kenntniß Gottes genießen (Matth. V, 8. 1 Kor. XIII, 12 f. 1 Joh. III, 2. Offenb. Joh. XXI, 3.), und durch die innigsten Bande der Liebe mit ihm verbunden seyn (1 Joh. III, 22.) [1]. So groß inzwischen der Antheil ist, den wir selbst unter den innigsten Hofnungen an diesen Freuden der Seligen nehmen, so so müssen wir doch bemerken, daß sich die Juden von der Seligkeit der künftigen Welt sehr rohe und willkührliche Bilder entworfen haben [2]; daß Jesus und die Apostel nicht umhin konnten, auf diese Nationalbilder überall in ihrem Vortrage Rücksicht zu nehmen (Luk. XXII, 30. Hebr. IV, 9. Offenb. Joh. XX, 4. XXI, ganz); daß selbst die chiliastischen Vorstellungen einiger Gemeinden der ersten Kirche aus diesen Quellen geflossen sind [3]; und daß die Einbildungskraft überhaupt nie leichter und unmerklicher über die Grenzen der Wahrheit hinausschweift, als in Lehren, die nur im Glauben gefaßt und erkannt werden sollen [4].

1) Heumann de modo, quo visuri sumus Deum in vita aeterna: in s. sylloge dissertatt. Göttingen 1743. S. 224 f. Budde's theolog. dogmat. S. 472 f.

2) Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. II. S. 872 ff. Wetsteins Anmerkungen zu Luk. XXIII, 46.

3) Irenäus aduersus haereses B. V. K. 33. Eusebius Kirchengesch. B. III. K. 28.

4) Vergl. Plato von der Republik. B. X. S. 323 f. Lucians verae histor. B. II. K. 5–13., zwei Hauptstellen, die uns auf die Verirrungen der Phantasie in der Ausschmückung des Vernunftglaubens an eine künftige Welt aufmerksam machen können.

§. 173.

Beschluß.

Billig sind daher die Lehrer auf ihrer Hut, daß sie nicht bei biblischen Allegorieen von der, im Grunde einen Widerspruch enthaltenden Anschauung des höchsten Wesens (Matth. V, 8.), von den Wohnungen der Seligen im Himmel, von der glücklichen Ruhe der Vollendeten, und bei anderen Bildern verweilen, welche den Trieb zur Tugend und Religiosität in den Seelen der Zuhörer eher entnerven und schwächen, als beleben und stärken können. Man kann dieses um so viel mehr fordern, weil es gar nicht an bestimmteren Begriffen von der Seligkeit der vollendeten Geister fehlt; weil man glauben darf, daß ihre innere Freiheit, ihre Einsicht, ihre Tugend und Frömmigkeit immer mehr wachsen und zunehmen wird; weil wir einen neuen, herrlicheren, und den edleren Bedürfnissen unseres Geistes angemessenen Körper erwarten dürfen; weil uns die Hofnung erfreut, mit Christus und den vollkommneren Bewohnern des Himmels vereinigt zu werden (1 Kor. XV, 40 f. Phil. III, 14. 2 Tim. II, 5.); und weil dort ohne

Zweifel eine stufenweise, genau nach dem sittlichen Werthe des Einzelnen abgemessene Glückseligkeit jedem Vollendeten zu Theil werden wird (Joh. XIV, 2.). Auch der Wunsch, mit allen Freunden, die uns zu unserer wahren Vervollkommnung und Beglückung unentbehrlich sind, in dem künftigen Leben wieder verbunden zu werden, wird von dem Evangelium begünstigt (Joh. XVII, 24.), ob es schon nicht an Gegnern fehlt, die hier nicht einmal Wahrscheinlichkeit, geschweige denn Gewißheit zu finden glauben.

M. bibl. Theologie Th. III. S. 285 f. Von der Aussicht auf die Freuden einer besseren Welt: in m. Predigten zur Beförderung eines moralischen Christenthums Th. II. S. 1 f. Ribbek vom Wiedersehen in der Ewigkeit. Magdeburg 1792. Von dem Einflusse, den der Glaube an ein Wiedersehen in der Ewigkeit auf unsere Tugend hat: in m. christlichen Religionsvorträgen. 2te Aufl. Th. I. Erlangen 1803. Der Himmel der Zukunft, von Flügge. Altona 1804.

Register

der wichtigsten Sachen und Begriffe

nach der Seitenzahl.

A.

Abendmahl, Bibellehre hievon 271.
—— ein veredeltes Bundesopfer 272.
—— Kirchenlehre 273.
—— ausführliche Entwickelung der Lehre 274 f.
—— Ritualien 279.
Agennesie 99.
Allgegenwart Gottes 74.
Allmacht 83.
Allwissenheit Gottes 80.
Ansehen der heiligen Schrift 44.
Atheismus 68.
Atomen, Zusammenfluß derselben 119.
Auferstehungslehre im A. T. 300.
—— im N. T. 302.
—— Kirchenlehre hievon 303.
—— Prüfung derselben 312.
—— Resultat 316.

B.

Begriff Gottes 59.
Belohnungen Gottes 90.
—— der Seligen in der Ewigkeit 321.
Berufung der Menschen 203.
—— Bibel- und Kirchenlehre 204.
—— Zweifel an ihrer Allgemeinheit 205.
—— Beantwortung derselben 206.
Beweis für Gottes Daseyn 61.
—— ontologischer 61.

Beweis, dynamisch=kosmologischer 63.
—— physisch=theologischer 63.
—— moralischer 66.

C.

Christianer, Ursprung des Namens 197.
Christus, s. Sohn Gottes und Jesus.
—— Bibellehre von seiner Person 186.
—— kirchliche Heranbildung der Lehre 188.
—— seine gedoppelte Natur 189.
—— wirkliche Kirchenlehre hierüber 190.
—— Kritik der Lehre 192.
—— dreifaches Amt Christi 193.
—— prophetisches 194.
—— hohenpriesterliches 195.
—— königliches 196.
—— Kritik der Lehre 197.

D.

Daseyn Gottes 61.
Dreieinigkeitslehre, Einleitung 95.
—— Kirchenlehre 109.
—— Resultat derselben 113.

E.

Ebenbild Gottes, Bibellehre 142.
—— Kirchenlehre 143.
—— kritische Ansicht der Lehre 144.
Eigenschaften Gottes 70.
Einhauchung 18.
Einheit Gottes 83.
Einrichtung, weise der Welt zur Glückseligkeit 161.
—— besondere Bemerkungen hierüber 162.
—— in Rücksicht der Menschen 164.
—— zur sittlichen Bildung des Menschengeschlechts 166.
—— zur Erziehung desselben für die Ewigkeit 168.
—— weise der Welt in der Austheilung des Uebels 170.

Emanatismus 119.
Engel, Begriff und Daseyn derselben 127.
—— Schöpfung, Natur, Zahl und Rang 128.
—— Beruf und Verehrung 131.
—— kritische Uebersicht 133.
—— böse 133.
Erbsünde, s. Fortpflanzung.
Erkenntniß Gottes 46.
—— Beschaffenheit derselben 47.
Erwählung der Menschen 210.
Ewigkeit Gottes 73.

F.

Fortdauer des Menschen nach dem Tode, s. Unsterblichkeit.
Fortpflanzung der Sünde der Urmenschen 153
—— Kirchenlehre 153.
—— Kritik 154.
Freiheit Gottes 83.
—— des Menschen und Vorherbestimmung 81.
Freuden der Seligen in der Ewigkeit 326.

G.

Geheimnisse, Begriff 54.
Geist, heiliger, Bibellehre 106.
—— Kirchenlehre 108.
—— Kritik 109.
Geistige Natur Gottes 74.
Genugthuung, Einwürfe gegen sie 228.
—— Beantwortung derselben 231.
Gerechtigkeit Gottes 89.
Gericht nach dem Tode, Bibellehre 318.
—— Kirchenlehre 320.
—— kritische Ansicht der Lehre 322.
—— allgemeines, besonderes 321.
Glaube, biblischer Begriff desselben 212.
—— Bibellehre von ihm 213.
—— Kirchenlehre hierüber 215.
—— kritische Bemerkungen hierüber 216.

Glaube, Verbindung mit der Sittlichkeit der Menschen 218.
Glaubensartikel 48.
Glaubensregel 51.
Gnostische Irrlehren von Jesu 184.
Gott ist eine Substanz 70.
—— die höchste und einzige 76.
Gotteslehre der Alten 5.
—— der Vernunft 13.
—— s. Theologie.
Grundsatz, höchster der Theologie 50.
Güte Gottes 88.
Gütigkeit 89.

H.

Heiligkeit Gottes 85.
Heiligung, Bibellehre 239.
—— Kirchenlehre 241.
—— Kritik derselben 243.
—— mittelbare und unmittelbare 246.
Heterodoxie 12.
Höllenstrafen, Bibel- und Kirchenlehre 326.
—— Kritik derselben 328.
Hylozoismus 119.
Hypostasen in Gott 110.

J.

Jesus, s. Christus und Sohn Gottes.
—— von Nazareth, Retter der Menschen 179 f.
—— ist ein Mensch 181.
—— seine Menschwerdung 183.
—— Kritische Ansicht der Lehre 184.
—— seine Erniedrigung 199.
—— seine Erhöhung 200.

K.

Kakodoxie 12.
Kanon des A. T. 38.
—— des N. T. 41.

Kirche, Bibellehre von ihr 282.
—— symbolische Lehre hierüber 284.
—— Begriff der Kirche überhaupt 285.
—— der christlichen insbesondere 286.
—— ursprüngliche Verfassung derselben 287.
—— Verfassung unserer evangel. Kirche 289.
—— Erhaltung der reinen Lehre in ihr 292.
—— Predigtamt in derselben 294.
—— Kirchenzucht 295.

M.

Majestät Gottes 93.

O.

Offenbarung, Begriff derselben 18.
—— Bibellehre von ihr 16.
—— kirchlich-symbolische Lehre 17.
—— neuere Behauptungen über sie 19.
—— natürliche und mittelbare 20.
—— Schlußfolgen 23.
—— Uebereinstimmung mit der Vernunft 36.
Ordnung, moralische der Welt 173.
Orthodoxie, biblische, kirchliche, philosophische 11.

P.

Pantheismus 119.

R.

Rechtfertigung, Bibellehre 233.
—— Kirchenlehre 235.
—— Kritik der Lehre 237.
Religion, Begriff derselben 4.
—— Ursprung 3.

S.

Sacrament, Begriff 261.
—— Bibellehre hievon 259.
—— Kirchenlehre 261.
Sechstagewerk Gottes 123.
Seligkeit Gottes 93.

Skoliodoxie 12.
Sohn Gottes, Bibellehre überhaupt 99.
—— besondere 101.
—— Kirchenlehre 104.
—— Kritik 105.
Strafen Gottes 90.
Substanz Gottes 110.
—— s. Gott.
Sünde, Ursprung derselben 146.
—— Bibel- und Kirchenlehre 147.
—— kritische Ansicht der Lehre 148.
—— s. Vergebung.

T.

Taufe, Begriff derselben 266.
—— Bibellehre 262.
—— Kirchenlehre 264.
—— Taufe Johannis und Jesu 265.
—— Kraft der Taufe 267.
—— Kindertaufe 268.
—— Wiederholung derselben 269.
—— Ritualien derselben 270.
Testament, A. und N. 15.
Teufel, Begriff 133.
—— Daseyn und Wirklichkeit 134.
—— Ursprung, Fall, Schicksal desselben 136.
—— Kritische Uebersicht der Lehre 137.
Theodicee 176.
Theologie, Begriff derselben 5.
—— Zusammenhang mit der Religion 4.
—— Unterschied von ihr 5.
—— Vortreflichkeit und Nutzen 6.
—— Schwierigkeiten ihres Studium 7.
—— Eintheilung derselben 9.
—— Inhalt, Lehrart, Quellen 10.
—— vernünftige 13.
—— christlich-positive 15.
Theopneustie 22 f.
Tochter Gottes 100.

U.

Unsterblichkeit, Lehre von ihr im A. T. 299.
—— Lehre von ihr im N. T. 301.
—— Kirchenlehre von ihr 303.
—— historischer Beweis 305.
—— metaphysischer, moralischer 305.
—— teleologischer 306.
—— Prüfung dieser Beweise 307.
—— theologischer Beweis 309.
—— Folgen hieraus 311.
Unveränderlichkeit Gottes 73.
Unvollkommenheit, sittliche der Menschen 149.
—— Bibel= und Kirchenlehre hierüber 150.
—— Beurtheilung derselben 151.
Urmenschen, ihre Entstehung 139.
—— Aufenthalt derselben 140.

V.

Vater, Gott, Bibellehre 96.
—— Kirchenlehre 98.
—— Kritik 98.
Vereinigung der Freiheit und Präscienz Gottes 82.
Vergebung der Sünden, biblischer Begriff 220.
—— Bibellehre hierüber 222.
—— Fortsetzung derselben 224.
—— Kirchenlehre. 225.
—— Einwürfe der Gegner 226.
—— Vertheidigung der Lehre 229.
Verwerfung der Menschen, Rathschluß Gottes hierüber 210.
Vorherbestimmung Gottes 81.
—— Bibellehre von ihr 207.
—— Augustins harte Behauptung hierüber 209.
Vorherwissen Gottes 81.
Vorsehung, Begriff derselben 155.
—— Bibellehre 156.
—— Kirchenlehre 157.
—— Entwickelung dieser Lehre 159.

Vorsehung, Spuren derselben in dem Leben einzelner Menschen 171.
—— Beweis derselben aus der moralischen Ordnung der Dinge 173.
—— Einwürfe gegen sie 175.
—— Vertheidigung derselben 176.

W.

Weisheit Gottes 78.
Weissagungen, Begriff derselben 26.
—— Beweise derselben 25.
—— Möglichkeit derselben 27.
—— Beweiskraft 26
Welt, Endzweck und Bestimmung derselben 125.
Weltgericht, s. Gericht.
Weltschöpfung, Einleitung in diese Lehre 117.
—— Hypothesen, philosophische über sie 118.
—— Bibellehre 120.
—— Kirchenlehre 121.
—— aus Nichts 121.
—— kritische Ansicht derselben 122.
Wort Gottes, Bibellehre 250.
—— Kirchenlehre 251.
—— ausführliche Entwickelung derselben 253.
—— äußeres und inneres Wort Gottes 256.
—— Kraft desselben 258.
Wunder, Bibellehre 29.
—— Kirchenlehre 30.
—— Augustins und Luthers Meinung von ihnen 31.
—— Entwickelung dieser Lehre 33.
—— Kritik derselben 34.
—— Beweiskraft 35.

Z.

Zusammenfluß der Atomen 219.
Zusammenhang dieses Lebens und des künftigen 311.